Über das Wesen der Kausalität

Eine kritisch-positive Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Realitätsfrage der Kausalität

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der philologisch-historischen Abteilung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel

Vorgelegt von

Fritz Dorsch aus Darmstadt

1923

Buchdruckerei Josef Reichenberger, Pforzheim

Genehmigt 23. Juni 1922 von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. K. Joël

Prof. Dr. F. Rintelen
Dekan

Vorwort.

Wenn vorliegende Abhandlung der Erforschung des Kausalproblems zu dienen wünscht, so sollte dies bei der grundlegenden Bedeutung der Frage nach Ursache, Sinn und Geltung des Kausalgesetzes keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Dennoch lassen andere Folgerungen dies als notwendig erscheinen. Es stehen in so reichlicher Fülle eingehende Werke über die Geschichte der Kausalfrage zur Verfügung; es sei hier nur auf diejenigen von Edmund König, Hickson und die neuere Veröffentlichung von Else Wentscher verwiesen, die der Entwicklung des Kausalproblemes im Gesamtflusse der Philosophie der Neuzeit nachgehen und die von einer zahllosen Reihe von Einzeluntersuchungen bestimmter Philosophen und Richtungen begleitet werden, daß mir der Vorwurf, einer Sache einen überflüssigen Beitrag zu liefern, entgegengehalten werden könnte. Ja solcher Einwand könnte sich auch ganz prinzipiell gestalten, da heute mit nicht geringem Anspruch Anschauungen vertreten werden, die jeder philosophischen Einzeluntersuchung alle Berechtigung absprechen wollen, die, wie Oswald Spengler, der Meinung sind, daß es wahrhaftig ein armseliger Lebensinhalt sei, die Ansichten über den Begriff des Willens etc. noch einmal und etwas anders zu formulieren, als es hundert Vorgänger getan haben. Das könne ein Beruf sein, Philosophie sei es nicht.

Doch Letzterem gegenüber ist nur eine ganz allgemein gehaltene Entgegnung am Platze, etwa derart, daß es zumindest Wissenschaft ist, und daß solche Argumente den Zweck jeder Wissenschaft verneinen. Denn solange Wissenschaft Erkenntnis zum Ziele hat, d. h. Besonderes auf ein Allgemeines zurückführen will, solange ist auch jeder Versuch berechtigt, eine vielleicht untergeordnete Frage eindeutiger zu formulieren und hierdurch höher, zu Allgemeinerem zu führen.

Aber ersterer Einwendung gegenüber bleibt mir nur der Hinweis, daß vorliegende Arbeit selbst positiv zu sein wünscht, über den Rahmen einer nur kritischen Erörterung hinauszugehen sich bemüht und eintreten will für eine Auffassung der Kausalität, die als angepaßtere Lösung dieses wichtigen Problems anzusehen ist.

Mai 1922. Fritz Dorsch.

Einleitung.

Es gibt nichts Absolutes in der Welt, das ist ein alter Satz unserer Erkenntnis. Aber sagt das, daß alles fließt, oder legt das alle Bedeutung auf das Werden und raubt alle Bedeutung dem Sein, sofort ist es der Mensch, der sich dagegen aufbäumt, weil ihn leicht solche Erkenntnis haltlos werden läßt und nur das Sichere, das Feste, der ruhende Pol im Flusse alles Geschehens ihn befriedigen, ja wohl auch allein befreien kann.

Man kann der Ansicht sein, daß hierin die eigentliche Veranlassung liegt nach Gesetzen, Natur- und Denkgesetzen zu suchen. Denn im Besitze solcher Haltepunkte, dem alles Geschehen widerspruchslos eingereiht werden kann, ist erst die Behauptung zu wagen, das größte aller Rätsel sei gelöst, die Rechnung, mit Schopenhauers Worten, ohne Rest aufgegangen. Aber wie oft braust das Leben weiter, unbekümmert um alles menschliche „Halt", zermalmt unsere Anschauungen, weil es sie zermalmen muß, aus innerem Zwang, weil es Werden ist und nicht Sein, sich entfalten, entwickeln, streben muß und nicht tot bleiben kann.

Gerade aber aus dieser Erwägung sind vielleicht nur die Aussagen die wertvollen, die das anerkennen, die also wie „daß alles fließt", negative Feststellungen sind. Die Kausalität enthält solchen negativen Kern, denn sie behauptet im Grunde nichts anderes als die Ruhelosigkeit, setzt vor das Heute das Gestern und nach dem heute das Morgen, reiht Jedes ein, nicht als Abgeschlossenes, sondern als im Werden begriffen, als Wirkung seiner Ursache und als Ursache seiner Wirkung.

Doch wie immer; der menschliche Geist konnte und wollte hierbei nicht schließen und das Problem verlassen. Vielleicht schien ihm auch eine solche Ansicht zu dürftig, keine Lösung enthaltend, Alles reicht sich die Hand in endloser Kette — doch warum ist es so, warum dieses wunderbare, ewige Stirb und Werde? Und ist es denn auch so ausnahmslos? Ist wirklich nichts in aller Welt, das keine Ursache zum Vater und keinen Sohn als Wirkung hat? Ist denn alles so sehr versklavt?

Es war nur folgerichtig, daß nach Erkenntnis der Kausalbeziehung als einer Grundlage alles geistigen und körperlichen

Lebens, diesen Fragen nachgegangen wurde und sich hierdurch von selbst gleichsam das Kausalproblem schuf. Und es war auch selbstverständlich, daß der Mensch nur mit den ihm eigenen Mitteln an das Problem herantrat, durch Aufteilung Einzelfragen herausstellte und diesen nachging, um vielleicht solcherart von Stufe zu Stufe höher, der vollen Lösung zuzuschreiten. Es mag sein, daß hierbei zu weit gegangen und bisweilen zu dogmatisch und formal verfahren wird. Aber wir wollen das hinnehmen, denn über dem Weg steht das Ziel. Jenes gilt es zu erreichen, dieses bedürfen wir nur als Mittel, um die Grenzen wenigstens begrifflich und provisorisch abzustecken.

★

Kausalgesetz.

Den Kausalbegriff wollen wir vorläufig acceptieren in der Form: Ursache ist jedes Seiende, durch dessen Tun ein bestimmtes Geschehnis eintritt, und „etwas verursachen" heißt etwas tun, wodurch ein bestimmtes Geschehnis entsteht (Geyser).

Verallgemeinernd steht darüber das Kausalprinzip, denn es behauptet von allen Geschehnissen überhaupt das, was der Kausalbegriff in engerem Umfang aussagt. Es wurde nicht selten in die Form gekleidet: Nullus effectus sine causa, ein unmittelbar evidenter und wahrer Satz, der wissenschaftlich unbrauchbar ist. Ohne Ursache kann nun einmal eine Wirkung garnicht Wirkung sein. Allerdings, abgesehen hiervon, enthält er dennoch eine Bedeutsamkeit, als er von der Wirkung ausgeht und somit darauf fußt, daß alles auch Wirkung sei. Und diesem Gedanken trug Hume bei der Formulierung des Kausalprinzips Rechnung und kleidete es in den richtigen Satz: Alles, was einen Anfang nimmt, muß auch eine Ursache haben.

Daß es sich nun hierbei um einen allgemeinen und grundlegenden Satz handelt, ist zweifellos, denn es wird ohne Ausnahme jedem Geschehnis eine Ursache zugrunde gelegt. Aber das Wie dieser Kausalverknüpfung wird insofern nicht fester bestimmt, als nach dem Kausalprinzip durchaus z. B. einem Geschehnis B einmal die Wirkung A, ein andermal die Wirkung C folgen kann. Und die Aufgabe, auch hier eine feste Bindung herzustellen, kann das Kausalgesetz leisten, insofern es bestimmt, daß jeder gleichen Ursache stets die gleiche Wirkung folgen müsse.

Es mag, wie bereits betont, sehr viel Schematismus, Gesuchtes, vielleicht auch Falsches in diesen Definitionen stecken. Aber das eine geben sie zweifellos, eine exakte Unterscheidung zwischen Kausalbegriff, Prinzip und Gesetz und vermögen dadurch zu bewahren vor Fehlern, die schon oft in die Kausalforschung sich eingeschlichen haben. So gibt z. B. E. Wentscher in ihrer erwähnten Arbeit eine sehr vage Erklärung des Kausal-

begriffes, wenn sie glaubt: „Im eigentlichen Sinne bezieht er sich auf die Zusammenhänge der Wirklichkeit.“ [1]) Bei O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1900, S. 187 wird gesagt: „Der Grundsatz der Kausalität . . . sieht in seiner abstraktesten und ärmsten Gestalt so aus: An die gleiche Ursache a ist ein für alle Mal die gleiche Wirkung b geknüpft.

Doch gehen wir weiter und sehen wir uns den Begriff Kausalität selbst an, der bis jetzt wohl spezielle Auslegungen gefunden hat, dessen Eigenart wir hierbei aber vernachlässigten.

Kausalität fällt ihrem allgemeinsten Wesen nach in das Gebiet der Beziehungen. Sie ist die wichtigste Beziehung, durch die unser Geist den auf ihn einstürmenden Wahrnehmungsinhalten einen einheitlichen Zusammenhang zu geben vermag. Und zwar gibt die Kausalität, ganz allgemein gefaßt, uns die Möglichkeit, alle Vorgänge, die wir wahrnehmen, dadurch verständlich zu machen, daß wir sie auf andere vorausgehende Vorgänge beziehen, indem wir diese als die Ursachen zu jenen, den Wirkungen, zu betrachten uns veranlaßt sehen. Da Wirkung mit Entstehen, Gewirktwerden gleichbedeutend ist, können wir das kausale Verhältnis zugleich als eine zeitliche Beziehung näher kennzeichnen. Kausalität ist aber so nicht nur eine Grundlage zum Verständnis der Beziehungen unseres Denkens zum Sein, sondern auch eine Grundlage in den Beziehungen des Seins als solchem und eine Grundlage in den Beziehungen des Denkens als solchem. Als Frage des Seins bezeichnet Kausalität eben wiederum den Zusammenhang im Sein, die Beziehungen nach Ursache und Wirkung, wobei dies jedoch in zweifacher Hinsicht verstanden werden kann: einmal als Beziehung unter den Vorgängen der äußeren Natur, und zweitens als Beziehung unter den Vorgängen unserer inneren Natur. Auch ohne die zuletzt vorgenommene speziellere Unterscheidung stehen wir hier der Kausalität im Sinne eines Zusammenhanges der Wirklichkeit gegenüber, für die E. Becher die außerordentlich eingehende und gründliche Definition gegeben hat: „Kausalität ist ein Zusammen-

[1]) Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie, Leipzig, 1921, S. 2.

hang zwischen zwei entstandenen Realobjekten (realen Vorgängen, Zuständen, Situationen usw.), bei dem eine Entstehungsperiode des einen Realen (der Ursache) dem Auftreten des anderen Realen (der Wirkung) vorangeht, jedoch das im Entstehen vorangehende Reale als Fertiges das andere sofort gesetzmäßig mit sich bringt. Ursache ist ein entstandenes Reales, das als Fertiges ein anderes Reales (die Wirkung sofort gesetzmäßig mit sich bringt, diesem aber im Entstehen vorangeht. Wirkung ist ein entstandenes Reales, das mit dem Fertigsein eines anderen Realen sofort gesetzmäßig auftritt, während das Entstehen dieses anderen Realen vor ihm beginnt."[1]) Solche Kausalität wird fast unumstritten als Grundlage jeder Wissenschaft angesehen, die nicht bloß beschreibend, sondern erklärend zu sein sich bemüht, da jedes Erklären, sofern es Zurückführen eines Vorganges auf seine Ursache sein will, ohne sie unmöglich ist. Doch ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß diese Bedeutung der Kausalität immer erst dann richtig gewürdigt werden konnte, wenn eine hinlänglich einheitliche Vorstellung der gesamten Wirklichkeit sich vorfand, oder wenn Philosophie und Naturwissenschaften, wie etwa seit der Renaissance, in engere Beziehung zu einander traten.

*

Fragen wir uns, was wir nunmehr gewonnen haben, so lautet die Antwort: Wir haben nichts anderes erreicht, als den gemeinsamen Boden aufzuzeigen, der immer unbestritten bleiben dürfte, weil irgend ein Ausgangspunkt nun einmal jedem Problem als gemeinsames Gut zugrunde liegen muß. Und solches tritt deutlich zu Tage, je mehr wir einzelne Punkte schärfer fassen wollen, denn dann stehen wir den größten Ansichtsverschiedenheiten gegenüber.

Wir sind berechtigt, so fanden wir, von der Kausalität als einer zeitlichen Beziehung zu sprechen. Heißt das aber nun Sukzession von Ursache und Wirkung, oder Gleichzeitigkeit,

---

[1]) Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, München, 1921, S. 254.

oder beides zugleich. Tatsächlich wurde dies alles angenommen, von Kant die zeitliche Beziehung im Sinne der Sukzession und der Gleichzeitigkeit oder Wechselwirkung gefaßt[1]; andere, wie Schopenhauer, erkannten nur in der Sukzession, und wieder andere, wie B. Erdmann, nur in der Gleichzeitigkeit das Richtige. Dem Argument, daß der Sukzession schon deshalb der Vorrang gebührt, weil sie allein Ursache und Wirkung in ein bestimmtes, nicht umkehrbares Verhältnis zu setzen vermag, wollen wir hier nicht weiter nachgehen, sondern nur uns fragen, ob die zeitliche Beziehung das Charakteristische des ganzen Kausalverhältnisses bildet. Hume z. B. und mit ihm der Empirismus glauben, daß in der zeitlichen Beziehung von Ursache und Wirkung sich der ganze Inhalt der Kausalität überhaupt ausdrückt und Kausalität darüber hinaus nichts mehr bedeute, während ja die Rationalisten das Kausalverhältnis mehr in einem Notwendigkeitsverhältnis verankert wissen wollen, demzufolge die Ursache die Wirkung notwendig mache. Eine Erklärung, die sofort wieder zu neuen Fragen Veranlassung gibt, da dieses Notwendigkeitsverhältnis verschieden gefaßt werden kann, als ein nur empirisch konstatierbares, dynamisches Verhältnis, oder als rationales, dem Grundfolgeverhältnis analoges. Und nun häufen sich die Fragen immer stärker, denn nun können wir fragen, ist das Kausalverhältnis überhaupt ein reales Verhältnis, zu dem wir nur aus der Erfahrung einen Zugang zu gewinnen vermögen, oder ist es nicht eine Konstruktion unseres Geistes, die wir in die Erfahrung wieder hineinlegen? Wir können fragen, ob es dann analytisches Urteil sei oder synthetisches Urteil a priori, ob es ausnahmslos gelte und die Welt dann schlechthin anfangslos sei, oder ob es nur ein Verhältnis von Veränderungen bedeute und für die Frage des Entstehens gar nicht in Betracht komme, ob es nur für die empirische Natur gelte und darüber hinaus, in transcendenter Hinsicht, sein Recht verliere, ob — ja mit vielen Fragen wäre hier zu ergänzen und zu erweitern, und ins Uferlose könnten wir gelangen, wenn wir nicht einsehen wollen, daß im tiefsten Grund all diese Fragen in eine Hauptfrage einmünden:

[1]) Nach Schopenhauer anerkennt Kant nur die Sukzession, während Plato die Veränderung als plötzlich, keine Zeit benötigend, gefaßt habe (Schopenhauer, Satz vom Grunde).

Woher besitzt der menschliche Geist Kausalität, woher schöpft er ihren Begriff, Grundsatz und ihr Gesetz?

Doch kaum haben wir diese wichtigste Frage aufgeworfen, da treten uns Stimmen entgegen, die warnend davon sprechen, daß wir einem Phantom nachjagen, einer Sache zu dienen uns anschicken, die es garnicht gäbe. Vielleicht einmal gab, aber dann auch nur als Irrung, die längst überwunden ist.

„Die moderne Erkenntnistheorie lehnt den Begriff der Kausalität für das Naturgeschehen ab. Die Frage nach dem Warum der Erscheinungswelt gehört ebenso wie die Frage nach dem Wozu einer früheren Epoche an. Der Begriff der Kausalität hat seine Stelle und sein Recht im Gebiete menschlicher Handlungen und Einrichtungen und darf nicht auf das äußere Naturgeschehen übertragen werden.... Wenn wir in den Naturwissenschaften den Ausdruck Kausalität durchaus beibehalten wollen, werden wir darunter die Gesetzlichkeit der für die Naturwissenschaften in Betracht kommenden Erscheinungen zu verstehen haben." [1])

Solchem Standpunkt gegenüber ist man fast versucht, Philosophie als das Land der unbegrenzten Möglichkeiten zu bezeichnen; warum sollte es da nicht auch einmal zur gänzlichen Ablehnung aller Kausalität kommen, und der Kausalbegriff als „fetischistisch" (Mach) verworfen werden? Suchen wir aber dieser Richtung kurz näher zu treten und insbesondere den zureichenden Grund ihrer Ablehnung kennen zu lernen, dann dürfte sich unsere Befürchtung wieder beheben.

Hierbei möge uns die äußere Tatsache leiten, daß vorzugsweise von Naturwissenschaftlern diese Anschauung getragen wird und umso mehr hier Beachtung fand, je exakter die Naturwissenschaften ihre eigenen Aufgaben und Ziele zu umschreiben sich bemühten. Und dies ist verständlich, denn die moderne Naturwissenschaft verneint das Ziel, das hinter den empirisch nachweisbaren Naturerscheinungen liegende Wesen der Dinge zu ergründen. „Die Frage nach dem Wesen der Naturerscheinungen ist nicht berechtigt." „Die Bestrebungen der Naturwissenschaft, die Wahrheit zu erkennen... erstrecken sich nicht auf das Absolute und Un-

[1]) P. Volkmann, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, Leipzig, 1910, S. 42 f.

endliche, sondern auf abgegrenzte Systeme, auf das, was wir wahrnehmen und uns vorstellen können."[1]) Und in diesem engen Rahmen des Empirischen glaubt die Naturwissenschaft die qualitativen Mannigfaltigkeiten auf Quantitäten — Raum, Zeit, Bewegung und irgend ein Etwas — zurückführen zu können und ihren Zweck erreicht zu haben, „wenn sie aus dem Gegebenen das Unbekannte berechnen kann." Auf die Zuverlässigkeit solch mathematischer Faßbarkeit des Naturgeschehens legt sie dann allerdings den größten Wert, entnimmt hier die „Gesetze" als strengste Funktionen zwischen den Gliedern, aber keinesfalls als Verhältnisse irgend einer realen Kausalität. Ja solche „einfachen Gleichungssysteme zwischen empirisch zu bestimmenden Zahlengrößen ähnlich den Maxwellschen Gleichungen", gewinnen so sehr Sinn und Inhalt alles naturwissenschaftlichen Erkennens, daß der Verzicht auf alles Uebrige geleistet wird, sagt doch z. B. J. Petzold: „Zwei Vorurteile müssen überwunden werden, die in seinen Ausläufern die heutige Naturwissenschaft noch durchziehen, die der materiellen und die der immateriellen Substanz."[2])

Nach der „naturwissenschaftlichen" Seite dieser Frage nun ihre philosophische. Allgemein wird die Ablehnung der Kausalität als eine dem Positivismus naheliegende Anschauung angesehen, wobei dies jedoch in dem Sinne als nicht ganz zutreffend bezeichnet werden kann, als einerseits diejenige Philosophie, die nach Laas „keine andern Grundlagen anerkennt, als positive Tatsachen, das heißt äußere und innere Wahrnehmungen, und die von jeder Meinung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen, auf denen sie ruht, nachweise",[3]) nicht mit Verwerfung aller Kausalität identifiziert zu werden braucht, die Frage, ob Kausalität eine Tatsache innerer Wahrnehmung sei, auch keineswegs entschieden ist, und andererseits

---

[1]) Ich entnehme diese Angaben: Otto Lehmann, Das „Als Ob" in Molekularphysik (Annalen der Philosophie, Bd. 1, Leipzig, 1919, S. 225 f.

[2]) J. Petzold, Handwörterbuch der Naturw., 7, 50, 1912, zitiert nach O. Lehmann. Ob von naturwissenschaftlicher Seite eine solche Ansicht durchgängig geteilt wird, ist hier nicht zu untersuchen. Von Strunz (Die Vergangenheit der Naturforschung, Jena, 1913, S. 17 f.) wird z. B. die Aufgabe der Naturwissenschaft folgendermaßen umschrieben: „Unsere heutige Naturwissenschaft ist eine auf Tatsachen- und Ursachenprüfung ruhende Gesetzeswissenschaft. Sie ist Erfahrung und Erfindung, methodisches und geordnetes Durchproben der Phänomene. Sie will exaktwissenschaftliches Erkennen des real Wirksamen und naturgemäß Zusammenhängenden. Stets drängen die Fragen zur Oberfläche: Wie komme ich auf das Einfachste und Letzte der Wirklichkeit, auf den Grund ihres einheitlichen Sinnes? . . . ".

[3]) Vgl. Wentscher, a. a. O. S. 270.

nicht alle Positivisten in der Ablehnung der Kausalität übereinstimmen.

Der eigentliche Begründer des Positivismus, Auguste Comte, glaubte allerdings der Kausalfrage den entscheidenden Stoß versetzt zu haben und zwar aus folgenden Erwägungen: Wenn der Mensch in geistiger Hinsicht mündig geworden sei, wenn er aufgehört habe, sich den Fragen nach den letzten Ursachen aller Dinge zuzuwenden, denen er gar nicht gewachsen ist (Comte nennt dies des Menschen theologisches Stadium), wenn er des weiteren aufgehört habe, nach metaphysischen Problemen zu streben, das ihn zuletzt doch nur einer Ontologie in die Arme treibe (metaphysisches Stadium), dann suche er nur noch ein Ziel: rationelle Positivität. Er weiß dann, daß es ihm auf immer versagt bleibt, alles jenseits des empirisch Erfaßbaren erkennen zu können, und er beschränkt sich darauf, die unveränderlichen Beziehungen zu erforschen, in denen die Gesetze der Tatsachen bestehen. Und ähnlich wie es bei den Naturwissenschaften zu verfolgen war, soll in der Erforschung dieser Gesetze, dieser konstanten Beziehungen, die sich in den Erscheinungen vorfinden lassen, alle Forschung aufgehen. Das Suchen nach Ursachen in den Erscheinungen bleibe stets zu verwerfen, weil wir doch nie in die inneren Geheimnisse der Erscheinungen einzudringen vermöchten, denn nie erhielten wir „aucune notion sur la nature intime d'aucun être, ni sur le mode essentiel de production d'aucun phénomène".

Allerdings, wenn diese Behauptung der Wirklichkeit entspräche, dann wäre das Suchen nach Ursachen, dann wäre auch die Anerkennung der Kausalität „absolument inaccessible et vide de sens". Aber wir dürfen wohl sagen, daß die vorgetragene Behauptung gar nicht erwiesen ist, ja vielleicht nur so viel Recht besitzt, wie die eines Blinden, er sähe die Sonne nicht und deshalb existiere sie nicht. Freilich bleibt auch für den Blinden die Existenz der Sonne nur Sache des Glaubens und zwar solange, bis er die Möglichkeit hat, zu sehen. Und solches vergaß eben Comte; weil er die Kausalität als positive Tatsache nicht anerkennen konnte, lehnte er sie ab. Dazu ist er von seinem Standpunkt aus immerhin berechtigt. Die Kausalität aber zugleich auch als eine Unmöglichkeit anzusehen, heißt

doch, aus einer Berechtigung ein Unrecht machen. Und dies ist von Comte umsoweniger begreiflich, als er unsere Erkenntnis einem ewig fortschreitenden Prozesse vergleicht, mit der einzigen Einschränkung, daß sie nie mit der absoluten Wirklichkeit zusammentreffen könne; aber auf diesem Wege, so hätte Comte immerhin einräumen müssen, kann auch für die Frage der Kausalität unsere Erkenntnis einmal anders und tiefer sehen.

Doch verlassen wir hiermit Comte und wenden uns Ernst Mach zu, der ja auch den Positivisten zugerechnet werden darf und vielleicht weiteren Aufschluß über die Berechtigung einer Ablehnung der Kausalität uns zu geben vermag. Es handelt sich auch bei ihm um dieselben Ziele, ohne die, wie wir sahen, eine Ablehnung nicht möglich ist, einmal um eine Umdeutung der Naturgesetzlichkeit, da gerade diese mit Kausalität am engsten verknüpft ist, und zweitens um die Ueberwindung des Kausalgedankens, da dieser mit der Verwerfung der Kausalität in der äußeren Natur nicht zugleich zu fallen braucht. Sahen wir bei Comte den Ausweg, daß Kausalität als Tatsache nicht nachgewiesen werden könne und daß deshalb nicht das Recht bestünde, den Kausalgedanken auch nur zu fassen, gleichsam den Verzicht auf Kausalität proklamiert, so sehen wir bei Mach das gleiche Ziel, aber einen anderen Weg. Er steht auf dem Boden des Konszientialismus, der Theorie der phänomenologischen Erkenntnis, nach dem jede Realität als solche verworfen und materieller Wirklichkeit nur insofern ein Dasein zugesprochen wird, als sie im Zusammenhang von Bewußtseinselementen, Farben, Tönen usw. stehen. Das sei eben der große Trugschluß, daß wir uns verleiten ließen, weil wir eine Reihe von Empfindungskomplexen immer gemeinsam zusammenfinden, an sich bestehende Körper zu folgern. Und weil man aus diesen Komplexen einzelne Merkmale herausschälen könne, ohne daß die angenommene Grundlage der Körper sich ändert, sei diese ganze Folgerung so verhängnisvoll und so schwer zu überwinden, daß sie in ihren feinsten Ausläufern den „ungeheuerlichen" Gedanken des Dinges an sich hervorbringe. Ist dem aber so, liegt hier ein Trugschluß vor und kommt der Natur nur als Empfindungskomplexen und Bewußtseinserleb-

nissen Geltung zu, dann fällt der Begriff einer Naturgesetzlichkeit dahin, da es ja nur die Abhängigkeiten der Bewußtseinserlebnisse voneinander zu veranschaulichen gilt. Und das leistet nach Mach die Feststellung mathematischer Funktionen; Gesetze bestimmen dann nur die funktionellen Beziehungen, die unabhängigen Variablen, Abhängigkeitsverhältnisse usw. Ist auf solche Weise die Kausalität in ihrer Unmöglichkeit nachgewiesen, so versucht die weitere Anschauung Machs auch noch den Kausalgedanken zu vernichten. Es gibt keine Ursachen und Wirkungen in der Aufeinanderfolge der Naturgeschehnisse. Und wenn es so scheinen sollte, daß gleiche Fälle sich wiederholen, so liegt das nur an der „Abstraktion, die wir zum Zwecke der Nachbildung der Tatsachen vornehmen". Es bedeutet wohl eine zu strenge Auslegung dieser Worte, wenn man ihnen entnehmen will, daß hier für die Natur immerhin ein Dasein ausgesagt wird und so ein innerer Widerspruch in den Anschauungen Machs sich vorfindet. Eher ist wohl die Annahme berechtigt, daß er dem Ziele zuliebe den Gedanken, daß die Natur nur einmal da ist, eingeführt hat. Die Kausalität überwand er ja bereits, den Verzicht auf Kausalität proklamiert er nun hiermit. Denn was hat es für einen Sinn, den Gedanken an Kausalität selbst in Abstraktionen beizubehalten, wenn wir uns überzeugen müssen, daß die Natur Wiederholungen gar nicht kennt. In Anpassung an einen Hauptgedanken dieses ganzen Systemes dürfen wir sagen: Ohne Kausalität auszukommen ist Pflicht, wenn man ohne sie auskommen kann.

Aber hiermit haben wir bereits auch die tiefste Quelle aller Ablehnung der Kausalität aufgezeichnet. Von den Naturwissenschaften, von Comte und auch von Mach sehen wir diese Forderung verkündet, deren Berechtigung an sich nicht angreifbar wäre, wenn das Fundament, auf dem sie beruht, genügenden Halt hätte. Auf manchen Widerspruch wiesen wir bereits hin, konnten Comtes Folgerungen ablehnen und wollen abschließend noch den beherzigenswerten Gedanken folgen lassen, den Messer den Naturforschern, dem Konszientialismus[1] und mit ihm dem Systeme Machs gibt.

[1] Eine sehr ausführliche und scharfsinnige Kritik des Konszientialismus gibt Oswald Külpe, Die Realisierung, Bd. 1, Leipzig, 1912.

„Hat man sich einmal gründlich von allem Materialismus bekehrt durch die Einsicht, daß alle materielle Wirklichkeit für uns nur da ist, sofern wir Bewußtsein, also eine Vorstellung von ihr haben, so liegt der Fehlschluß nahe: Die Welt ist meine Vorstellung; Vorstellung ist etwas Psychisches, also ist die ganze Welt psychisch. So gelangt man zum „Psychomonismus", dem grotesken Gegenstück des Materialismus. Es ist kein erfreuliches Zeichen für die in naturwissenschaftlichen Kreisen herrschende psychologische und erkenntnistheoretische Einsicht, daß vorwiegend bei Naturforschern diese beiden extremen Ansichten Wortführer und Anhänger gefunden haben. Begünstigend wirkte hier noch ein an sich berechtigter Tatsachensinn in seiner Verengung zum „Bewußtseinspositivismus" („Konszientialismus"). In der Ueberzeugung, daß nur Bewußtseinsinhalt das uns unmittelbar und positiv Gegebene sei, lehnte man alle bewußtseinstranszendente Realität als „metaphysisch" ab — ein Schlagwort, das noch heute für viele „naturwissenschaftlich" Denkende zur Widerlegung vollkommen genügt. Und indem man im Bewußtsein nur die anschaulichen Inhalte, die sozusagen greifbaren und massiven Elemente erfaßte, gelangte man zu der Behauptung, die Wirklichkeit bestehe eigentlich nur aus Empfindungen. Daß diese Lehre Machs so parador war, steigerte nur noch ihre imponierende Wirkung, und daß ein positivistischer Naturforscher sie vortrug, zerstreute jeden Verdacht, daß sie nur — philosophische Spekulation sei. Eine sorgfältige Analyse und zutreffende Charakterisierung der Akte des „Gegenstandsbewußtseins" reicht aus, um vor solchen psychologischen Abwegen zu behüten." [1])

*

[1]) Messer, Psychologie, 2. Aufl., Stuttgart, 1920, S. 373.

Erster Teil

Die Lehre der Geschichte

Empirismus – Rationalismus
Idealismus

Die Anschauungen Stuart Mills.

Darstellung.

John Stuart Mill als einen konsequenten Vertreter des Empirismus zu bezeichnen, der dieser Lehre die exakteste Fassung gegeben, sie gewissermaßen zu Ende geführt hat, heißt seinem eigenen Wunsch entsprechen. Denn er ist vom Empirismus ganz erfüllt; er sieht keinen Grund „zu dem Glauben, daß irgend etwas anderes Gegenstand unserer Erkenntnis sein könne als unsere Erfahrung", und er stellt es als das Ziel seiner Philosophie hin, „die Axt an die Wurzel der intuitionalen Philosophie und Metaphysik zu legen, die eines der stärksten Hemmnisse für den menschlichen Fortschritt sind."[1] Alles gründet sich bei ihm ausnahmslos auf Erfahrung, sei es das Kausalgesetz, seien es selbst die Axiome der Mathematik, und dabei geht er außerordentlich tief in der Durchdringung der Probleme.

Derjenige zentralste Gesichtspunkt in seiner Lehre, dem auch seine Untersuchung des Kausalproblems untergeordnet wird, ist seine Theorie der Induktion, wobei vorausgenommen werden kann, daß Mill in der Beziehung von Kausalfrage und Induktion so starke Fäden erblickt, daß er das Kausalgesetz als die Wurzel der ganzen Theorie der Induktion bezeichnet.

In der Induktion, so beginnt Mill seine Anschauungen zu entwickeln, schließt man von beobachteten Tatsachen auf nicht beobachtete. Induktion ist das Verfahren, durch das man Urteile entdeckt oder beweist.[2] Mit anderen Worten ist sie diejenige Verstandesoperation, die durch Verallgemeinerungen zu Erkenntnissen gelangen will, die von der Wahrheit, die wir an einem besonderen Falle erfahren, auf die allgemeine Wahrheit für alle Fälle, die diesem gleich oder ähnlich sind, schließt und die das, was z. B. für ein gewisses Individuum einer Klasse gilt, für die ganze Klasse gelten läßt.

Solche Induktion als Generalisation von der Erfahrung aus hat jedoch die Annahme zur Voraussetzung, daß der Gang

---

1) Mills Selbstbiographie, übersetzt von Kolb, S. 229.

2) Mill, System of Logic, Buch 3, Kap. 1, § 2 und Kap. 2, § 1. Vgl. außerdem zu dieser Darstellung: Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Kap. 1 (Mill); Wentscher, a. a. O., Kap. 16.

der Natur ein gleichförmiger ist, daß es in der Natur parallele Fälle gibt, daß alles das, was für einen Fall der Natur gilt und für ihn wahr ist, auch für alle anderen Fälle wahr sein muß, wenn nur die gleichen Voraussetzungen zutreffen, „that what happens once will, under a sufficient degree of similarity of circumstances, happen again, and not only again, but as often as the same circumstances recur".[1])

Diese allgemeine Annahme der Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit der Natur ist aber die weiteste Generalisation unserer Naturerkenntnis und so das allgemeinste Axiom der Induktion. Und so heißt es zu beachten, daß dieses Axiom seinem Ursprunge nach richtig gedeutet wird. Denn wenn auch das Charakteristikum jeder Induktion nicht in dem Schließen von der Vergangenheit auf die Zukunft, sondern in dem Schlusse von bekannten auf unbekannte, von beobachteten auf nicht beobachtete Tatsachen beruht und wenn weiterhin der psychologische Grund zu jeder Induktion in uns liegt, in unserer Neigung, das Unbekannte aus dem Bekannten zu folgern, in dem „impulse of generalising propensity", was nach Mill weder als Instinkt noch als Ideenassoziation, sondern ähnlich wie bei Hume, als einfache Gewohnheit (zu erwarten, daß das, was einmal als wahr befunden wurde, auch in Zukunft als wahr befunden wird) zu deuten ist, so ist doch die allgemeinste Induktion nicht zuerst da, sondern ist eine der spätesten, die erst ermöglicht wird durch die Induktionen besonderer Gleichförmigkeiten. Das heißt m. a. W., die Kenntnis einer großen Reihe der einzelnen Naturgesetze muß vorliegen, ehe die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur induktiv geschlossen werden kann.

Nun sind aber solche besonderen Induktionen nicht ohne weiteres immer berechtigt. Mill hat hier die ganz spezielle Frage in Angriff genommen, daß bisweilen ein einziges Beispiel, ein einziger Vorgang in der Natur genügt, um induktive Schlüsse allgemeiner Geltung aus ihm abzuleiten, in einem anderen Falle dagegen nicht. Er fragt selbst, warum in manchen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollständigen Induktion hinreichend sei, während in anderen Fällen Myriaden übereinstimmender Tatsachen nur einen kleinen Schritt zur Fest-

[1]) Mill, a. a. O., Kap. 3, § 1.

legung eines allgemeinen Urteils täten und gibt darauf d
Antwort, daß immer dann eine Induktion allgemein berechti
sei, wenn kein Beispiel vom Gegenteil zu unserer Erfahrun
gelangt ist, oder, wenn es ein solches Beispiel in der Nat
doch geben sollte, wir die begründete Voraussetzung habe
daß es dann ebenfalls zu unserer Kenntnis gelangt sein müßt
Von Baco wird solche Induktion als „inductio per enumer
tionem simplicem, ubi non reperitur instantia contradictoria
bezeichnet.

Diese Reihe berechtigter Induktionen nun, die erst, wora
verwiesen wurde, zur allgemeinsten von der Gleichförmigke
und Gesetzmäßigkeit der Natur Veranlassung geben, stehe
umgekehrt und rückwirkend wieder im Banne dieser ermög
lichten allgemeinsten Induktion, insofern jede Induktion mi
einer oberen Prämisse in die Form eines Syllogismus gekleide
werden kann, wobei als oberste und letzte Prämisse der Grund
satz von der Gleichmäßigkeit der Natur zu gelten hat. Nu
bleibt aber hierbei zu beachten, daß Mill auf diesem Wege nich
in dem syllogistischen Schließen irgendwelche Beweiskraft sieh
Im Gegenteil. Er steht ausdrücklich auf dem Standpunkt, da
der Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere keinerlei Beweis
kraft habe, weil der Obersatz eines jeden Syllogismus bereit
das Resultat einer Induktion darstellt. Er zeigt dies an de
unverwüstlichen Beispiele mit dem Obersatz „alle Mensche
sind sterblich" und weist darauf hin, daß dieser Satz einer In-
duktion entstammt, die auf der Erfahrung an allen bisher be-
obachteten Menschen beruht. Wenn man also aus der alle
Menschen zugeschriebenen Eigenschaft in einem Syllogismu
auf die Sterblichkeit eines bestimmten Menschen schließe
wolle, so beschreite man einen Umweg, der ganz überflüssig ist,
da wir bereits aus der Sterblichkeit von den in unserer Er-
fahrung beobachteten Fällen auf die Sterblichkeit des im
syllogistischen Schluß Angenommenen schließen können.

Immerhin liegt auch für Mill in jeder Formulierung als
Syllogismus ein besonderer Wert, insofern der Obersatz des
Syllogismus auf solche Weise stets nachgeprüft und eine er-
wünschte Sicherstellung für die Richtigkeit der Generalisation
des ersten Teiles geboten wird. Denn im Syllogismus ist der

Obersatz „not contributing at all to prove it", sondern im Gegenteil, der Syllogismus ist für den Obersatz „a necessary condition of its being proved, since no conclusion is proved for which there cannot be found a true major premise".[1])

Doch ist schließlich auch das nur eine Bestätigung dafür, wie Mill bei jeder Gelegenheit betont, einmal, wie die allgemeinen und auch die allgemeinste Generalisation von der Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit der Natur zustande kommt, und weiterhin, daß deren Wert nicht darin liegen kann, aus ihnen gezogene Folgerungen beweiskräftig zu gestalten. So könnte sich aber die Frage auftun, warum es für uns wertvoll ist, nach allgemeinen Generalisationen zu streben. Der angegebene Grund zu den Induktionen und somit auch zu den Generalisationen, „the impulse of generalising propensity", macht diese doch nicht zugleich wertvoll.

Dazu gibt Mill nun folgende Erklärung. Die Gesetzmäßigkeit der Natur, die wir beobachten, tritt uns als eine komplizierte Tatsache aus einzelnen Gleichförmigkeiten entgegen, wobei diese einzelnen Gleichförmigkeiten teils unabhängig voneinander sind, teils aber auch abhängig, indem die eine aus der anderen, allgemeineren Gleichförmigkeit notwendig folgt. Wir nennen die einzelnen Gleichförmigkeiten, wenn sie einerseits durch genügende und berechtigte Induktionen festgelegt sind, und wenn sie andererseits ihren einfachsten Ausdruck gefunden haben, und wenn sie drittens Voraussetzungen darstellen, denen alle in der Natur bestehenden Gleichförmigkeiten durch Deduktion entnommen werden können: Naturgesetze. Haben wir aber nun durch Induktion solche Naturgesetze, solche allgemeinen Generalisationen erlangt, so bestehen zwischen diesen die gleichen Wechselbeziehungen, wie sie zwischen den Gleichförmigkeiten der Natur bestehen, von denen ja ausgegangen wurde. Nun liegt hier zwar die größere Gewißheit bei der allgemeineren Generalisation, da sie den angegebenen Bedingungen am nächsten kommt. Aber wenn es uns gelingt, aus einer strengeren Induktion eine weniger strenge abzuleiten, so hat das zur Folge, daß sich für b e i d e die Gewißheit erhöht. Wenn aber gar der Fall eintritt, daß eine speziellere Induktion der aus einer all-

[1]) Mill, a. a. O., Kap. 3, § 1.

gemeinen Generalisation abgeleiteten Folgerung widersprich
so ist entweder der Umfang der allgemeineren Generalisati
einzuschränken, oder die allgemeinere Generalisation muß a
falscher Satz überhaupt aufgegeben werden.

Das heißt aber nichts anderes, als der Wert der allgemein Generalisation liegt in solcher Wechselbeziehung unter den ei zelnen Induktionen. Jede allgemeine Generalisation hängt v spezielleren Generalisationen ab, fundiert sie aber auch wied rückwärts, und ist erst dann als absolut gewiß und allgeme zu betrachten (wenigstens soweit menschliche Zwecke es ve langen), wenn in dieser Wechselbeziehung nichts Wide sprechendes aufzufinden ist.

So dürfen wir also Mill wohl mit Recht dahin inte pretieren, daß der Wert der allgemeinsten Induktionen dari besteht, daß sie die ganze Reihe aller speziellen Induktione abschließen und Beweis sein können für die Richtigkeit de ganzen empiristisch-induktiven Gebäudes.

Als solche letzten Induktionen, die an der obersten Grenz stehen, bezeichnet nun Mill die Gesetze der Zahlen und de Raumes (Mathematik) und für die Bestimmung der Folge de Naturvorgänge, das allgemeine Kausalgesetz. Diese ganz besonders ist so sehr höchste Induktion, aus allen speziel leren Generalisationen abgeleitete allgemeinste Generalisation daß es auch alle Induktionen wieder ermöglicht, Wurzel de ganzen Theorie der Induktionen ist. Das Ende steht hier zu gleich am Anfang, und für Mill ist das Ziel erreicht, auf ein geschlossenes, einheitliches System hinweisen zu können.

Nun gilt es aber zu fragen, welche speziellen Auslegungen und Bedeutungen diesem allgemeinen Kausalgesetz nach Stuart Mill zukommen. Wir haben bereits betont, daß sich Mill ausdrücklich und ausnahmlos auf die Erfahrung stützen will. Es ist also nur folgerichtig, daß er das gleiche für das Kausalgesetz, „the law of causation. The truth that every fact which has a beginning has a cause, und das co-extensive with human experience ist",[1] tut. Das bedeutet aber, daß Ursachen bei ihm immer nur die Bedeutung von physikalischen Ursachen haben, und daß die kausale Verknüpfung be

[1] Mill, a. a. O., Kap. 5, § 1.

ihm nur als Zusammenhang zweier Naturerscheinungen gewertet wird. Ja er geht weiter und lehnt jede Ursache in der Bedeutung Wirkungssache ab, verwahrt sich dagegen, irgendwelche causa efficientes anzuerkennen und die Ursache als etwas geheimnisvolles, wirkendes zu bejahen. Die Begründung bei Mill ist selbstverständlich, die sehr naheliegende Erklärung, daß von einer Erzeugung der Folge in der Erfahrung nichts festgestellt werden kann. „The only notion of a cause, which the theory of induction requires, is such a notion as can be gained from experience. The law of causation, the recognition of which is the main pillar of inductive science, is but the familiar truth that invariability of succession is found by observation to obtain between every fact in nature and some other fact which has preceded it, indepently of all considerations respecting the ultimate mode of production of phenomena, and of every other question regarding the nature of, Things in themselves'."[1]) Hiernach ist bei Mill Kausalität nichts anderes, als die unveränderliche Folge von Naturerscheinungen, nichts als ein zeitliches Verhältnis.

Dieses zeitliche Verhältnis betrifft aber nicht die Aufeinanderfolge von Dingen, sondern die Aufeinanderfolge von Vorgängen, und deshalb bezieht sich auch das Kausalgesetz auf Veränderungen und sagt aus, daß eine Veränderung nur durch eine andere Veränderung hervorgebracht werden kann. Zumeist ist aber auch die Sachlage so, daß zu einer folgenden Erscheinung nicht bloß eine, sondern eine Summe von verschiedenen Erscheinungen nötig ist, um die Folgeerscheinung zu veranlassen, und weiterhin ist noch notwendige Bedingung zum Zustandekommen des Kausalverhältnisses, daß alle diejenigen Tatbestände wegfallen, die, wenn sie vorhanden gewesen wären, die Wirkung unmöglich gemacht hätten. Deshalb läßt sich das Kausalgesetz auch so formulieren: „every fact or phenomenon which has a beginning invariably arises when some certain combination of positive facts exists, provided certain other positive facts do not exist."[2])

Als nun Mill auf diese Weise seine Kausalauffassung darlegte, konnte ihm nicht der Einwand entgehen, der ja in der

[1]) Mill, a. a. O., Kap. 5, § 2.
[2]) Mill, a. a. O., Kap. 5, § 3.

Geschichte der Philosophie schon oft gegen die empiristisch
Auffassung der Kausalität geltend gemacht wurde, daß solch
Kausalität, nur als zeitliches Verhältnis gefaßt, die Aufein
anderfolge von Tag und Nacht zu einem ursächlichen Verhält
nis werden lasse. Und es ist lehrreich, wie er diesem Einwan
begegnet: Er betont, daß man unter Sukzession zweierlei z
verstehen habe. Denn es gäbe eine Sukzession, die als „un
bedingte" Aufeinanderfolge zu bezeichnen ist, bei der andere
dritte Umstände nicht hineinspielen, und es gäbe eine „bedingte
Sukzession, wo die Mitwirkung solcher weiteren Umstände nich
vergessen werden darf. Der Tag folge wohl auf die Nacht, abe
nur in dem besonderen Falle, daß die Sonne, die erst unte
dem Horizonte steht, über diesen hinausgeht, und in der
weiteren Falle, daß nicht irgend ein Körper zwischen Sonn
und Erde sich befindet, der ja das Tagwerden verhindern könne

Daraus ist also zu folgern, daß das Kausalverhältnis nu
dann zutrifft, wenn es sich um eine absolute Unbedingtheit han
delt, und daß die zeitliche Aufeinanderfolge von Tag und Nach
kein kausales Verhältnis darstellt, da zu dieser Aufeinander
folge dritte Umstände die Bedingung bilden. So gibt denn Mi
noch folgende Definition der Ursache: „The cause of a pheno
menon is the antecedent, or the concurrence of antecedents
on which it is invariably unconditionally consequent."[1]

Sofort stellt sich aber nun die Gegenfrage ein: Woran er
kennen wir denn, daß keine dritten Umstände an einer Suk
zession beteiligt sind, woraus ersehen wir, daß sich Vorgäng
mit unbedingter Notwendigkeit folgen oder nicht? Denn s
einfach scheint es doch nicht zu entscheiden zu sein, daß wir e
in diesem Falle mit regelmäßiger Sukzession zu tun haben, un
in jenem Falle mit kausalem Folgen. Doch Mill belehrt uns
daß wir kein anderes Kriterium hierzu haben, als die Erfahrung
und daß diese durchaus genügenden Aufschluß gäbe, um be
dingte und unbedingte Sukzession auseinanderhalten zu können
In dem Beispiel von der Aufeinanderfolge von Tag und Nach
könnten wir ja bei klarem Himmel ein unmittelbares Zeugni
dafür empfangen, daß die Sonne die Ursache des Tages ist.

[1]) Mill, a. a. O., Kap. 5, § 6.

Hinzuzufügen bleibt noch, daß nach Mill die zeitliche Aufeinanderfolge nicht allzustreng beachtet werden muß. Denn sehr wohl könne das Fortbestehen der Ursache für die Wirkung notwendige Bedingung sein, und auf diese Weise Ursache und Wirkung gleichzeitig werden. Andererseits könne aber auch die Zeit zwischen der Ursache und der Wirkung für uns kaum meßbar sein. Nur das eine bleibt zu beachten, daß niemals die Wirkung der Ursache vorausgeht, sondern daß im Gegenteil die Sukzession im Sinne einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung gewahrt bleibt. Und mit Recht halten wir die Frage, welcher von zwei Vorgängen als Ursache und welcher als Wirkung zu betrachten sei, dann für gelöst, wenn wir entschieden haben, welcher von beiden dem anderen vorhergegangen ist.

Es wurde bereits erwähnt, daß Mill ausdrücklich das Kausalverhältnis auf die physikalischen Ursachen, auf die unbedingten Folgen von Vorgängen der äußeren Natur beschränkte. Wenn er sich nun dennoch auch ausführlich der Frage zuwendet [1], wieweit Kausalität auch bei den unserem Wollen entstammenden Handlungen mitspiele, so geschieht das nur zu dem Zweck, auch hier die alleinige Berechtigung der physikalischen Ursachen zu erweisen. Denn wenn angenommen werde, so sagt Mill, daß wir hier einen Einblick in das Zustandekommen vor Wirkungen aus Ursachen erlangten oder das Wesen der Kausalität durchschauen könnten, so sei das eine falsche Annahme. Die Willenstätigkeit ist hier durchaus nur als physikalische Ursache zu betrachten, da der Zusammenhang zwischen Willensvorgang und Wirkung für uns nicht auf andere Weise ersichtlich ist, als bei physikalischen Ursachen. Allein aus der Erfahrung gewinnen wir auch zu diesem Zusammenhang einen Zugang. In die innere Natur des Wirkungszusammenhanges wird uns hier kein Einblick ermöglicht, der Zusammenhang zwischen Willensvorgang und Wirkung ist uns genau so wenig begreiflich, wie der Zusammenhang zwischen physikalischen Ursachen und Wirkungen. Das heißt aber, das Kausalgesetz ist und bleibt uns nach Mill unbegreiflich.

---

[1] Mill, a. a. O., Buch 3, Kap. 5, § 11.

Und das ist nicht anders zu vermuten bei der ganzen Beweisführung, die Mill dem Kausalgesetz mitgibt. Allerdings ist die Gewißheit des allgemeinen Kausalgesetzes, wie Mill betont, für alle praktischen Zwecke ausreichend; auch befestigt die fortschreitende Erfahrung mehr und mehr das Gesetz in theoretischer Hinsicht. Aber ein absoluter Beweis ist nach Mill für das Kausalgesetz nicht zu erlangen.

*

Kritik.

Mill betont also in ganzem Umfange die Erfahrung und steht somit bei der Frage nach dem Ursprung des Kausalgesetzes auf dem Boden des Empirismus. Zuerst bleibt hierbei anzuerkennen, daß die Aufklärung, die er uns darüber gibt, was wir bezüglich der Kausalität auf dem Wege der Erfahrung wissen können, durchaus zutreffend ist. Hier sollte keinerlei Kritik an Mill möglich sein. Stehen wir einer Naturbegebenheit gegenüber, so erfahren wir alsbald, daß dieser eine andere Naturerscheinung vorausgeht und daß sie jedesmal unveränderlich und unbedingt, sofern nur dieselben Umstände in Frage kommen, auf diesen vorausgehenden Naturvorgang folgt. Wie dieses Folgen stattfindet, ist aus der Erfahrung nicht zu entnehmen, nur daß es stattfindet. Und wenn der Empirismus auf Grund der Unzahl beobachteter Fälle, an denen diese zeitliche, unveränderliche und unbedingte Beziehung stattfindet, zu einer Verallgemeinerung schreitet, so ist auch dies sein gutes Recht. Vermag er doch diese Verallgemeinerung zureichend zu begründen, und zwar psychologisch, durch den Hinweis, daß wir die Erwartung besitzen, die in den beobachteten Fällen aufgefundene Regelmäßigkeit müsse auch für alle nichtbeobachteten gelten. Mill nennt diesen Hang zur Verallgemeinerung, wie wir sahen, „generalising propensity“, doch ist diese Bezeichnungsweise im Grunde nur Nebensache, nur Ausdruck für eine Tatsache, auf die es hier ankommt und die anerkannt werden muß. Und schließlich verschließt sich Mill ja auch nicht der Folgerung, die zu ziehen ist, daß das Kausalgesetz, das durch diese Verallgemeinerungen erst zustande kommt, ein empirisches Gesetz ist, daß es für die Zukunft und

für die Vergangenheit und für alle nicht beobachteten Fälle, trotz der entgegenstehenden psychologischen Erwartung, problematisch bleibt. Denn er betont sehr richtig, daß selbst unsere stärksten Ueberzeugungen unserem Geiste die Fähigkeit belassen müssen, Tatsachen aufzunehmen, die diesen widersprechen. Diese problematische Natur des Kausalgesetzes macht es aber auch, daß es in logischer Beziehung nur den Wert einer auf Induktion beruhenden umfassenden Hypothese annimmt, die, auch das erwartet ja Mill, mit fortschreitender Erfahrung immer gewisser und sicherer wird.

Soweit wäre also Mill beizupflichten, selbst unter dem Gesichtspunkt, daß auf diese Weise der Kausalität nicht Gerechtigkeit widerfahren sei. Denn für diesen Fall trifft ja Mill keine Schuld, es sei denn, man mache ihm zum Vorwurf, daß er sich nur auf die Erfahrung stützt und nur diese gelten läßt. Aber nun kommt doch noch ein Zug in der Lehre Mills in Betracht, der verhängnisvolle Unklarheiten in dem sonst so geschlossenen Gebäude aufdeckt. Denn Mill bemüht sich weiterzugehen und von dem Kausalgesetz mehr zu behaupten, als er von seiner Ausgangsstellung aus behaupten darf. Er strebt dem Ziele zu, dem Kausalgesetz seine problematische Natur zu nehmen und es zu einem unabänderlichen, notwendigen und unbedingten zu machen. Und er versucht das auf dem Wege, den Glauben an die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes als absolut sicher und gewiß hinzustellen, der auf keinen Fall und nie als Irrtum angesehen werden könne, der als „an undoubted assurance" bezeichnet werden müsse. Es liegt hier allerdings ein rationalistischer, ja aprioristischer Zug bei Mill vor[1]), der im Widerspruch steht zu der empiristischen Voraussetzung, daß wir nur solange das Kausalgesetz als ein unbedingtes Gesetz anzusehen berechtigt sind, solange keine entgegenstehenden Erfahrungen bekannt werden. Mill meint auch, schon bei dem Gebrauch des Wortes Ursache würden wir nicht nur glauben, daß das Konsequens dem Antecedens immer gefolgt ist, sondern auch, daß das immer so sei, so lange die gegenwärtige Konstitution der Dinge

[1]) Vgl. Zu dieser rationalistischen Auffassung bei Mill auch B. Erdmann, Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle, 1905, S. 21 f.

andaure. Doch auch das widerspricht der empiristischen Anschauung, die es doch immer als denkbar gelten lassen muß, daß dem Kausalgesetz zuwiderlaufende Fälle, daß einmal unverursachte und wirkungslose Geschehnisse eintreten können. Wenn aber Mill diese Möglichkeit ausschließen will, so widerspricht er sich selbst. Auch ist zu beachten, daß er zum Nachweis des unbedingten und notwendigen Kausalgesetzes seinen empiristischen Standpunkt verläßt, so daß schon allein hierdurch die Tatsache offenbar wird, daß Empirismus und Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes unvereinbare Gegensätze darstellen.

Aber noch eins lehrt gerade diese Tatsache, nämlich daß es unfruchtbar ist, für unsere Untersuchung des Kausalgesetzes bei diesen Gegensätzen im Systeme Mills zu verweilen. Wir haben nicht Mill seiner selbst zuliebe oder gar um schulmeisterlich ihm Fehler nachweisen zu können herangezogen, sondern um bei ihm über die Stellung des Empirismus zum Kausalproblem Aufschluß zu gewinnen. Dabei hat er uns aber in keiner Weise enttäuscht, sondern im Gegenteil uns reiche Einblicke gewinnen lassen und uns gezeigt, was die Erfahrung bei der Erforschung des Kausalproblems zu bieten vermag und was nicht. Wenn bei ihm auch ein rationalistischer Zug zu verspüren ist, so können wir diesen ruhig übergehen. Denn um über die Stellung des Rationalismus zum Kausalproblem Aufschluß zu gewinnen, müssen wir Stuart Mill verlassen und uns anderen zuwenden.

*

Rationalismus.

Immer wieder im Verlaufe der philosophischen Entwicklung wurde angesichts der Unmöglichkeit, aus der Erfahrung das Letzte zu ziehen, derjenige Weg beschritten, den wir als Rationalismus zu bezeichnen gewohnt sind. Er stellt ja auch den Gegenpol dar zu allen empiristischen Lösungsversuchen, er sieht folgerichtig die Unmöglichkeit des Weges von außen, also proklamiert er, geht es von uns aus, denn die Welt läßt sich entwickeln unabhängig von aller Erfahrung, aus den Grundbegriffen des Denkens.

Für den Kausalzusammenhang bleibt dann nur eine Deutung möglich, die, daß die kausale Beziehung eine analytisch-rationale ist. Die Denknotwendigkeit mathematischer Sätze ist hierbei zweifellos das große Vorbild des Rationalismus, das er ja auch als Leitmotiv wählt, wenn er bis zur Metaphysik Alles „more geometrico" abzuleiten unternimmt. Aber es bleibt zu beachten, daß in diesem Sinne sehr viele „Rationalisten" sind, während für dessen Einseitigkeit eigentlich nur einer zu erwähnen ist: Christian Wolff. Denn bei Descartes, Spinoza oder Leibniz steht bald schärfer, bald schwächer über dem logisch-rationalen Charakter, den die Kausalität trägt, ein teleologisch-metaphysischer Charakter, eine Kausalität, die weder verstandesmäßig, noch empirisch zu ergründen ist, sondern allein im Zurückgehen auf die erste Ursache alles Seins, auf Gott, gedeutet werden kann. Gerade bei Leibniz kommt es zu einer so feinen Unterscheidung zwischen der Welt des Denkens und der Welt des Geschehens, zu dem Gedanken, daß die mechanischen Gesetze in ihrer Beziehung zur räumlichen Erscheinungsweise der Körper, nicht rational, keine „geometrischen", sondern tatsächliche und zufällige Wahrheiten sind.[1] Sie könnten anders gedacht werden, aber ihr Grund ist nicht logische Notwendigkeit, sondern Zweckmäßigkeit. Als „lois de convenance" seien sie zu betrachten, die in dem „choix de la sagesse" wurzeln. Und zwar habe sie Gott gewählt, gleichsam als bestes Mittel zum höchsten Ziel.

Allein bei Wolff verwischt sich dies alles und das Dogma des Rationalismus steht in seiner ganzen Einseitigkeit da. Der Satz vom Widerspruch und der Satz vom zureichenden Grunde sind die Basis seines Systems, dem logische Klarheit und gedankliche Strenge allerdings nicht abzusprechen ist. Und in seinem Streben nach der einheitlichen Grundlage geht er sogar so weit, den Satz vom zureichenden Grunde auf den des Widerspruches zurückzuführen, d. h. ein leerer und lediglich formaler Satz, der besagt, daß nichts zugleich nichtsein und sein kann, wird zum Ausgangspunkt genommen. Wenn etwas vorhanden ist, woraus man verstehen kann, warum es ist, so ist nach Wolff der zureichende Grund eingesehen. Und die

[1] Vgl. Windelband, a. a. O., S. 353.

Kehrseite dieses Gedankens ist die, daß nicht eingesehen werden kann, daß aus nichts etwas wird, also muß alles, was wird, auch seinen zureichenden Grund haben. Einen gleichen rein formalen Charakter für die Lösung der Kausalfrage besitzt der Satz der Identität, der ebenfalls mit herangezogen wird, doch ist über ihn später noch zu sprechen.

Es bleibt selbstverständlich, daß Wolffs System großen didaktischen Wert besitzt, zur Strenge des Denkens, zur Gründlichkeit des Beweisverfahrens erzieht, aber für unser Problem ist aus solch einseitigem Rationalismus kein Ergebnis zu gewinnen, so daß wir uns nun denjenigen zuwenden können, die von ausschlaggebender Bedeutung auch für das Kausalproblem geworden sind.

*

Die Anschauungen Kants.

Darstellung.

Es bleibt ein Verdienst Kants, in charakteristischem Gegensatz zu allen Systemen seiner Vergangenheit, nicht mehr in einer Ontologie Aufgabe und Ziel philosophischer Forschung zu sehen, nicht mehr von bestimmten allgemeinen Behauptungen über die Wirklichkeit, über das „Sein" auszugehen und von hier aus alle Erkenntnis als Folgerung zu suchen, sondern eben dieses Sein zu einer Frage zu machen, zu untersuchen, was denn der Begriff der Wirklichkeit überhaupt besagt. So lautet seine Forderung: „... der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben, (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen." [1])

Es ist bezeichnend genug, daß Kant an dieser Stelle auf die Kausalität besonderen Bezug nimmt; zeigt dies doch, wie stark er gerade diesen Grundsatz als systematische Doktrin fühlte und wie sehr es ihm daran lag, die Kausalität aus dieser Rolle zu befreien. Bereits in Kants sog. vorkritischen Schriften sehen wir denn auch an verschiedenen Stellen das Problem eingehend behandelt. Neben seiner Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio . . .", die dem Unterschiede zwischen Identitätsgesetz und Widerspruchgesetz einerseits, zwischen Seinsgrund und Erkenntnisgrund andererseits und dem Unterschiede zwischen Beidem gewidmet ist und als erste Stelle bezeichnet werden darf, an der Kant das Kausalproblem berührt, ist vor allem der im Jahre 1763 erschienene „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", zu erwähnen, schon weil diese Schrift als die erste Kants angesehen wird [2]), in der „die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch" errungen sei und „das erste Charakteristikum des Synthetischen" sich finde. Kant

[1]) Kritik der reinen Vernunft (B. 3, S. 217). Die Kantstellen sind durchgängig zitiert nach der Gesamtausgabe: Immanuel Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, Band 1—11, Berlin 1912 u. flg. unter der Bandbezeichnung sind die Bände dieser Ausgabe zu verstehen.

[2]) Hermann Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus, Berlin, S. 29 f.

formuliert hier den scharfen Unterschied zwischen der logischen und der realen Entgegensetzung, stellt der logischen Entgegensetzung, deren Resultat das reine Nichts, also einen logischen Widersinn darstellt, die reale Entgegensetzung als einen durchaus bestimmten und charakteristischen physikalischen Zustand, der als Ruhe oder Gleichgewichtszustand zu bezeichnen ist, gegenüber und weist darauf hin, daß die Größe „Null", die im ersteren Falle zu einem Widersinne führt, hier nicht minder bestimmt ist als irgend eine positive oder negative Größe. Nun aber setzt Kant diese „Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung" derjenigen „vom logischen und Realgrund parallel"[1]) und zeigt hiermit, daß die Kausalität in zweifacher Form, die unter sich grundverschieden, uns entgegentritt. „Ich verstehe sehr wohl," so führt Kant aus, „wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird ... Wie aber etwas aus etwas andern, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen."[2]) Und diese Art von Ursächlichkeit, die Kant „Realgrund" nennt, führt ihn auch zu der Frage, die mit das Ergebnis dieser Schrift darstellt: „Wie soll ich es verstehen, daß weil Etwas ist, etwas anderes sei?"

Auf eine Lösung trat Kant hier nicht ein. Aber die Erkenntnis, daß das Kausalverhältnis für uns zwar unzweifelhaft, aber nichtsdestoweniger nicht mehr logisch beweisbar ist, ist hier errungen. Von neuem und zweifellos in engstem Zusammenhang mit den Anregungen, die von Hume ausgingen, wird dem Kausalproblem nachgegangen in der Schrift vom Jahre 1766 über die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", jener Schrift, bei der Kant den wichtigen und ernsten Zweck vor Augen hatte, die Metaphysik, wenn sie fruchtbar sein soll, als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft"[3]) zu bestimmen. Die erwähnte Frage findet sich hier wieder als Feststellung, daß sofern etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt. Und Kants Er-

[1]) Begriff der negativen Größen (Bd. 2, S. 242).
[2]) Begriff der negativen Größen (Bd. 2, S. 240f).
[3]) Träume eines Geistersehers (Bd. 2, S. 384, 387).

kenntnis, daß sich aus einer bloßen Begriffszergliederung nach dem Satze der Identität und des Widerspruches keine Einsicht in den Realgrund erringen lasse, schreitet hier fort und vertieft sich. „Unsere Vernunftregel gehet nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch" [1]) und in der Ursächlichkeit ist „kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicieret, wenn etwas gesetzt ist, etwas anderes aufzuheben." [1]) Das ganze Kausalverhältnis ist also nie durch Vernunft einzusehen. Und wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, das muß, so meint Kant schließlich, „lediglich aus der Erfahrung genommen werden."

Wenn nun diese Feststellung eine Anerkennung Humes bedeutet, also den denkbar weitesten Abstand Kants von jeder rationalistischen Metaphysik und eine weitgehende Beachtung des Empirismus, so darf doch nicht übersehen werden, daß schon hier die gewichtige Problemstellung durchklingt, die später so eingehender Behandlung bedurfte. Denn, so meint Kant, „alle Erkenntnis habe zwei Enden, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen . . . Allein ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei weitem nicht gelehrt und philosophisch genug; denn man ist auf diese Art bald bei einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann . . .", oder man ging „den Weg a priori, obwohl er unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war." [2]) So sieht Kant nun auch die Aufgabe, die seiner harrt, und den Weg, der ihn in seinen eigentlichen kritischen Arbeiten zur Lösung auch des Kausalproblems führte: Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Folgerung der überaus wichtigen kritischen Frage, der er die Fassung gab: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

---

[1]) Träume eines Geistersehers (Bd. 2, S. 387).

[2]) Träume eines Geistersehers (Bd. 2, S. 374 f.) Für das Kausalproblem kommen vorzugsweise die „Kritik der reinen Vernunft" und die „Prolegomena" zu einer jeden künftigen Metaphysik in Frage.

Hierzu ist an Folgendes zu erinnern: „Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen." [1]) Allein sieht man hierauf unsere Urteile an, so entdeckt man einen Unterschied, indem sie „entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die erstern werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können." Und mißt man nun diese Urteile an dem Maßstabe a priori — a posteriori, so sind analytische Urteile stets apriorisch, denn sie gründen sich lediglich auf den Satz vom Widerspruch. Synthetische Urteile aber können aposteriorisch sein und sind es auch, wenn sie aus der Erfahrung geschöpft werden, „denn Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen." [2]) Können sie aber auch apriorisch sein? Nun, das ist eben die Frage, die zur Voraussetzung hat, daß apriorische Urteile auf anderen Prinzipien als dem Satz des Widerspruches beruhen können.

Für die Bedeutung dieses Problems soll noch folgender Gesichtspunkt sprechen: Wenn es dem Rationalismus vorzugsweise um das rationale a priori, dem Empirismus um das empirische a posteriori zu tun ist, so sucht Kant, eben mit den synthetischen Urteilen a priori, eine Vereinigung des rationalen a priori mit dem empirischen a posteriori zu erzielen, insofern er die Bedingungen a priori der Empirie suchte, Bedingungen, die als Grundlagen der Erfahrung scharf von der Erfahrung selbst zu trennen sind, die in keiner Weise auf Erfahrung begründet werden können oder gar mit der Erfahrung zusammenfallen dürfen. Den Dienst, diese Bedingungen zu finden, leistete Kant seine transzendentale Methode, und worum es ihm in dieser Methode zu tun ist, was er unter transzendental verstand, möge die bekannte Stelle zeigen, an der sich Kant gegen Mißverständnisse seiner Methode wehrt. Hohe Türme und metaphysisch-große Männer, so meint er, seien nichts für ihn. „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und

[1]) Prolegomena (Bd. 4, S. 14).
[2]) Prolegomena (Bd. 4, S. 24). Zur Darstellung außerdem: Bruno Bauch, Immanuel Kant, Berlin, 1917.

das Wort tranſzendental . . . bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, ſondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem beſtimmt iſt, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn dieſe Begriffe die Erfahrung überſchreiten, dann heißet ihr Gebrauch tranſzendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeſchränkten Gebrauch unterſchieden wird."[1] In dieſem Sinne wird von Kant auf die Erfahrung abgeſtellt, ſie anerkannt und nicht gefragt, ob ſie möglich ſei; denn daran, daß alle unſere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, iſt auch für Kant gar kein Zweifel, ſondern wie, unter welchen Bedingungen ſie möglich iſt. Und dies führte ihn dazu, in der Erfahrung oder dem Begriff der Erfahrung zwei Bedeutungen zu erkennen. Denn der Erfahrung „zum Grunde liegt die Anſchauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verſtande zukömmt). Dieſes Urteilen kann nun zwiefach ſein: erſtlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewußtſein meines Zuſtandes, oder zweitens, da ich ſie in einem Bewußtſein überhaupt verbinde. Das erſtere Urteil iſt bloß ein Wahrnehmungsurteil, und hat ſofern nur ſubjektive Gültigkeit; es iſt bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszuſtande, ohne Beziehung auf einen Gegenſtand . . . dadurch entſpringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um derentwillen es allein objektiv gültig und Erfahrung ſein kann."[2] Das zweite Urteil, Kant nennt es Erfahrungsurteil, beſitzt hingegen objektive Gültigkeit und muß daher auf objektiv gültigen Bedingungen beruhen, welches jedoch die Wahrnehmungen an ſich nicht ſind, aber ſofort werden, wenn ſie „unter einen Begriff ſubſumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Anſehung der Anſchauung beſtimmt, das empiriſche Bewußtſein der letzteren in einem Bewußtſein überhaupt verknüpft". Und ein ſolcher Begriff iſt ein reiner Verſtandesbegriff a priori, welcher nichts tut, „als bloß einer Anſchauung die Art überhaupt zu beſtimmen, wie ſie zu Urteilen dienen kann."

[1] Prolegomena (Bd. 4, S. 129).
[2] Prolegomena (Bd. 4, S. 50 f).

Ueber die Berechtigung gerade der Vielgestaltigkeit dieses Begriffes hier zu urteilen, ist nicht der Ort; es genügt uns zu wissen, daß der Kausalbegriff von Kant als solch ein reiner, im Verstande ursprünglich erzeugter Verstandesbegriff a priori angesehen worden ist.

Was heißt aber im Verstande ursprünglich erzeugt? Hierzu ist an die Bedeutung des „Subjektiven" bei Kant zu erinnern, einen Begriff, den Kant als Subjektivität mehr als sparsam verwertete, der aber dennoch an Bedeutung neben dem Begriff des „Transzendentalen" und der „Synthesis a priori" die größte Rolle in dem Systeme Kants spielen dürfte. Mit ihm empfand mit Recht Kant wohl keinen unüberbrückbaren Gegensatz zur Objektivität, sondern suchte auch hiermit, wie mit dem Begriff des Transzendentalen, Gegensätze auszugleichen, nicht unter Anerkennung einer Realität als Objekt, sondern unter Betonung einer subjektiven Realität, die denn auch empirische Realität wird. Das entspringt letzten Endes ja auch der Stellung und Bedeutung, die Kant seinem a priori gibt. Denn dieses a priori, das nach Kants Definition alles in und an unserer Erkenntnis betrifft, das von der Erfahrung unabhängig ist, verursacht wohl bei einer Erfahrungserkenntnis unsere Unabhängigkeit gegenüber Aeußerem, beschenkt uns damit aber mit einer Abhängigkeit von uns selbst, als Abhängigkeit vom Erkennenden, vom Subjekt, wobei aber nie unbeachtet gelassen werden darf, daß hierunter im Sinne Kants nicht eine Abhängigkeit vom Individuellen oder Willkürlichen konstruiert wird, sondern daß hiermit der Begriff des Subjektiven, der Subjektivität, das Beruhen auf durchaus festgefügten und allgemeingültigen Gesetzen unserer Vernunft ausdrückt. „Alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen." [1])

---

[1]) K. d. r. V. (Bd. 3, S. 627 f.)

So sind nach Kant wir Menschen Quelle der Gesetze der Natur, gehen aus von einer Erfahrung, die nie selbst, sondern stets in ihrer Möglichkeit das ist, „was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt" [1]), denn die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung lassen allein synthetische Urteile a priori entstehen, sie sind „zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori".[2]) Nicht in den Gegenständen liegt ihre Notwendigkeit, sondern die Gegenstände entstehen durch uns, aus einer ursprünglichen Note unserer Erkenntnis, und der Gegenstand „ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Synthesis ausdrückt." [3]) Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind reine Verstandesbegriffe a priori, und ein solcher reiner Verstandesbegriff ist, wie gesagt, der Kausalbegriff. Und hier stehen wir mitten im Bannkreise seines Problemes.

Das Kantische Kausalgesetz ist nicht mehr, wie Hume in seiner sensualistischen Kritik wollte, der Ausdruck für den mehr oder minder regelmäßigen Verlauf unserer Vorstellungen, ist nicht lediglich aus der Erfahrung gewonnen und eine Wirkung der Gewohnheit, die uns sagt, daß Erscheinungen in zahllosen Fällen aufeinandergefolgt sind und uns deshalb nötigt, auch in Zukunft und verallgemeinernd von dem Einen auf das Andere zu schließen. Nun ist das Kausalgesetz nicht am Ende, nicht hervorgegangen aus einer Verknüpfung der Erscheinungen, sondern bringt diese Verknüpfung erst zustande, ermöglicht eine Ursachlichkeit in den Vorgängen zu sehen, wo wir ohne es machtlos wären.[4]) Das Neuartige und Eigentümliche dieser Anschauung empfand Kant sehr wohl, denn er sagt selbst: „Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir

---

[1]) K. d. r. V. (Bd. 3, S. 152).

[2]) K. d. r. V. (Bd. 3, S. 153).

[3]) K. d. r. V. (Bd. 3. S. 616).

4) Vgl. zu Kants Stellung gegenüber Hume: Prolegomena (Bd. 4, S. 8). „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann . . ."

nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen eine Regel zu entdecken geleitet worden . . . und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen."[1] Aber, so meint Kant, das würde ein bloß empirischer Begriff sein und die Regel, die er verschafft, daß alles eine Ursache habe, ebenso zufällig als die Erfahrung selbst und seine Allgemeinheit und Notwendigkeit nur angedichtet. Es geht eben hiermit so wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori, die wir deshalb aus der Erfahrung ziehen können, weil wir sie vorher hineingelegt haben. „Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer der Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel als eines Begriffs von Ursache nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher." Was hier Kant von der Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit sagt, das ist denn auch in seinem Sinn die weittragende Leistung des Kausalbegriffes; er tut nichts anderes, als die Verbindung der Vorstellungen notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen, und dies so, daß nur dadurch, daß eine „gewisse Ordnung in den Zeitverhältnissen unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird". Hiermit ist nun der Aprioritätsbeweis für das Kausalgesetz vollendet, denn um es zu wiederholen, der Begriff, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt.

Es sei zum Schluß noch kurz auf einige wichtige Momente eines solchen Kausalgesetzes eingetreten. Es wurde gesagt, es führe die Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich und verknüpfe sie mit der Form einer gewissen Ordnung in den Zeitverhältnissen unserer Vorstellungen, und zwar so, daß die Ursache die Wirkung in der Zeit als die Folge und nicht „als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar

[1]) K. d. r. V. (Bd. 3, S. 180).

überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt".[1] Kant sagt, daß „wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß A auf B in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann".[2] Und dies klingt fast als selbstverständlich, insofern das Verhältnis von Ursache und Wirkung ja bedeutet, daß der eine Vorgang Ursache, der andere Wirkung ist und sich der Uebergang von einem zum andern nicht beliebig vorstellen läßt. Doch sucht Kant etwas anderes hier zu verfolgen. Wir haben bereits bemerkt, daß Aufeinanderfolge von Erscheinungen verschieden, als Bedingung einer nur subjektiven Ordnung oder als Bedingung einer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erfolgen kann. Hume nahm wohl an, daß regelmäßige Aufeinanderfolge gegeben ist, aber seine skeptisch-psychologische Kritik setzt den Zwang, der im Mechanismus der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen liegt, zum Ausgangspunkt und vermag so nicht eine allgemeingültige, notwendige Ordnung anzuerkennen, wie es Kant sich zum Ziel setzt, indem seine Kausalitätskategorie die zeitliche Reihenfolge in den an und für sich subjektiven Wahrnehmungen nicht auch dem subjektiven Belieben überläßt.[3]

Allerdings hat Kant allein auf die Ordnung der Zeit und nicht auf den Ablauf derselben abgestellt; Kausalität bleibt auch dann gewahrt, wenn keine Zeit zwischen den Vorgängen verlaufen, von einer Reihenfolge der Zeit zwischen Ursache und Wirkung nichts zu spüren ist, Ursache und Wirkung also zugleich sind. Und in der Tat wird behauptet, daß wirkende Ursachen in der Natur mit ihren Wirkungen zugleich sein sollen.

---

[1]) K. d. r. V. (Bd. 3, S. 176).

[2]) K. d. r. V. (Bd. 3 S. 178).

[3]) Zu diesem Unterschiede in der Erfassung des Kausalnexus bei Hume und Kant sind die beiden Syllogismen, die Paul Deussen in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie", Bd. 2. Abt. 3, S. 123, gibt, bezeichnend: „Hume schloß: Wahrnehmung gibt keine Notwendigkeit. — Das Kausalitätsgesetz stammt aus der Wahrnehmung. — Folglich hat es keine Notwendigkeit. — Kant schloß: Wahrnehmung gibt keine Notwendigkeit. — Das Kausalitätsgesetz hat Notwendigkeit. — Folglich stammt es nicht aus der Wahrnehmung".

Es mag richtig sein, wie Deussen folgert, daß der Gegensatz im wesentlichen darauf beruht, daß Hume stets die konkreten Kausalverbindungen, Kant aber das Kausalgesetz als solches und im ganzen im Auge hat. Den Unterschied bezüglich der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit lassen vorstehende Syllogismen treffend hervortreten, wenn auch Deussens Ansicht, Hume habe geschlossen, daß das Kausalgesetz aus der Wahrnehmung stamme, ungenau ist.

„Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwinden (sie also zugleich), sein; aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar." Zur Erklärung wählt Kant das Beispiel, demzufolge eine Kugel, auf ein glattes Kissen gelegt, sich eindrückt, wobei Ursache und Wirkung zeitlich nicht auseinandergehen. Aber es ist stets so: „Wenn ich die Kugel auf ein Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel." [1]

Uebrigens ist dieses Beispiel zugleich charakteristisch dafür, daß der Uebergang von einer gegebenen Wirkung auf die zu vermutende Ursache mehr oder weniger unsicher, ein Weg der Hypothese ist; das Umgekehrte dagegen, nämlich der Uebergang von der Ursache zur Wirkung, stets sicher als der Weg des Experimentes bleibt. Aber dies läßt ja Kant unberührt, da es ihm nicht darauf ankam, über den Inhalt der einzelnen Ursachen und einzelnen Wirkungen etwas auszusagen. Auch wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sei, „daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkt ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen."

★

Kritik.

Wir sahen, wie Kant zu der Annahme geführt wurde, daß das Kausalgesetz nur als reiner Verstandesbegriff a priori, als Kategorie Berechtigung haben könne, und sahen, daß der tiefste Grund für diese Annahme in seiner Auffassung über die Aufgabe seiner Erkenntnistheorie zu suchen ist, also in seiner Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, oder anders gefaßt, in seinem Streben und Suchen

[1] K. d. r. V. (Bd. 3, S. 184 ff.)

nach der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis. Und gerade dieses Streben ringt bei ihm so stark, daß ein Gefühl der Ehrfurcht Kant gegenüber nie erlahmen wird. Er empfand im tiefsten Herzen die tragische Konsequenz des Empirismus, von der Erfahrung auszugehen, hierauf fußend nicht weiter kommen zu können als bis zur Behauptung, daß die Regelmäßigkeit der zeitlichen Sukzession bisher und insoweit, als wir der Erfahrung entnehmen können, sich bestätigt hat, nie die Aussage wagen zu dürfen, es werde sich kein kausalloser Vorgang finden lassen und es werde sich nie ein solcher einstellen. Denn so muß der Mensch, müssen vor allem unsere Wissenschaften unter dem Banne ständiger Furcht leben, daß einmal eine ursachlose Erscheinung eintritt und daß dann alle unsere Erkenntnisse zusammenbrechen. Allerdings könnte man demgegenüber der Meinung sein, daß ein logisches Inbetrachtbeziehen der Möglichkeit eines ursachlosen Vorganges für die Kausalität selbst weniger Bedeutung habe. Doch das wäre ein falscher Weg. Denn Kausalität gilt überhaupt und eine derartige Möglichkeit verbietet sich von selbst, oder sie gilt gar nicht. Um ihre ausnahmslose Geltung aber zu erweisen, ist nun einmal der Empirismus nicht geschaffen, und Kant hatte sehr klar eingesehen, daß auf solche Weise Wissenschaft nie gerechtfertigt werden kann. Aber gerade darauf kam es ihm doch an. Deshalb mußte sein Weg derart sein, daß die eigentliche Quelle für die der empiristischen Anschauung über die Kausalität anhängende Ungewißheit, ob die Kausalität als regelmäßige Sukzession in der Natur immer und überall gegeben sei, beseitigt wird, die ja in der Voraussetzung liegt, daß die Natur von unserem Intellekt unabhängig ist und von ihm nur nachgebildet und geschaut werden kann. Und wir sahen, wie Kant diese Klippe beseitigte durch den genialen Gedanken, das ganze Verhältnis umzukehren und den Intellekt zum Schöpfer der Natur zu machen mittels der ihm a priori innewohnenden Anschauungsformen und Kategorien. Denn damit kann die Natur niemals von Gesetzen abweichen, deren Existenz sie ja allein ihr eigenes Entstehen zu verdanken hat, kann aber auch nie dem Intellekt entgegenstehen, da dieser mit Hilfe a priorischer Kategorien sie ja erst

ermöglicht. „. . . der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." [1])

Doch dürfen wir Kant in diesem Ergebnis zustimmen? Im Verlaufe der Darstellung seiner Lehre gaben wir dem Gedanken Raum, daß es ihm weder auf das rationale a priori, noch das empirische a posteriori angekommen sei, sondern daß er mit den synthetischen Urteilen a priori die Bedingungen a priori der Empirie gesucht habe. Wir wissen, was er unter diesen Bedingungen verstand, wir wissen, wie er zu ihnen kam, wie er für die Kausalität insbesondere davon ausgeht, daß Anschauungen und Begriffe das einzig vorhandene Material für seine Erkenntnistheorie sind, daß die Kausalität nicht zur Anschauung gehöre oder als eine Beschaffenheit einer gegebenen Anschauung nachgewiesen werden kann, daß sie Begriff sein muß und da sie als solcher Begriff synthetische Urteile a priori ermöglicht, deren Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit außer Zweifel steht, als reiner Verstandesbegriff a priori anzusehen ist. Wir wissen, wozu diese a priorischen Bedingungen zu dienen haben und können vielleicht darüber hinaus Raum, Zeit und Kausalität nach Kant auch noch in der Hinsicht zusammenklingen lassen, daß der Verstand die Anschauungsformen, die für sich nur die Möglichkeit bieten, die Dinge der Außenwelt im Raume als Simultaneität und in der Zeit als Sukzession zu fassen, also nichts anderes liefern als eine Ordnung unserer Wahrnehmungen im Raume als Nebeneinander oder in der Zeit als Nacheinander, unter allen Umständen zu verknüpfen sucht, und daß dies auch ein Vermögen der Kategorien ist. Also die Tatsache, daß das Subjekt nach Synthese strebt, die Antwort wäre auf die Frage, warum es immer und überall die Kausalität und alle übrigen Kategorien anwenden muß.

Aber wir können dennoch sagen, daß Kants Gesamttheorie keineswegs sichergestellt, daß sie in manchem mit der Wirklichkeit nicht in Einklang zu bringen ist. Denn selbst wenn der Verstand seine Gesetze der Natur vorschreibt, so ist hiermit die Natur als solche noch lange nicht erschöpft. Zu ihr gehören eben nicht nur allgemeine Gesetze, sondern auch

[1]) Prolegomena (Bd. 4, S. 72.)

eine Unsumme rein individueller Vorgänge und Dinge, die wohl in ihren Beziehungen den allgemeinen Gesetzen unterliegen, die aber der Verstand nicht zu erschaffen, „vorzuschreiben", sondern die er nur vorzufinden vermag als Gebilde, „die unserem Bewußtsein durch die Perzeption der Sinne gegeben werden". Sie gehen dem Verstande vorher, und wenn sie „bestimmte gesetzmäßige Beziehungen an sich selbst tragen, so ist der Verstand diesen Beziehungen der Sinnesobjekte gegenüber evident nur Zuschauer, nicht Schöpfer, und ist für sie wenigstens der Empirist wieder der zuständige Richter".[1] Ob es nun aber richtig war von Kant, dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß er den Empfindungen jegliche Form und Ordnung absprach und die Tatsache, daß niemand die Sinnesobjekte anders als in gegenseitigen räumlichen und zeitlichen Beziehungen erlebt, dadurch zu erklären, daß diese Beziehungen nicht an den Sinnesobjekten selbst haften können, sondern im Bewußtsein hinzugefügt werden, wobei sie wiederum vom Intellekt vorgeschrieben seien, kann sehr wohl bezweifelt werden. Ich glaube, daß hierzu gar nicht diejenigen Einwendungen notwendig sind, die darauf verweisen, daß selbst wenn Raum und Zeit vom Bewußtsein dem Gegebenen eingeformt werden, sie doch tatsächlich nicht genügen, „um die gegebene Natur in wissenschaftlicher Erkenntnis zu ordnen; denn dafür sind auch die Gleichheits- und Verschiedenheitsbeziehungen der Qualitäten unserer Sinnesobjekte ebenso unentbehrlich, wie sie de facto in der Wissenschaft benutzt werden. Durch bloße zeitliche und räumliche Bestimmungen können wir weder die Dinge, noch die Vorgänge der Natur allgemeingültig bestimmen. Also trägt das Gegebene eben doch Beziehungen an sich, mit denen es dem denkenden Geiste bestimmend gegenübertritt."[2] Denn dem vermag die Kantische Theorie immer noch auszuweichen und zwar auf demselben Wege, mit dem sie den Einwand, daß wir in den Empfindungen raumzeitlichen Beziehungen als den Intellekt bestimmende entdecken können, begegnet ist. Sie könnte hier gleichfalls von

---

[1]) Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Münster, 1906, S. 29.

[2]) Geyser, a. a. O., S. 30.

apriorischen Funktionen sprechen, die ebenfalls vom Intellekt vorgeschrieben und im Bewußtsein den Empfindungen erst „hinzugefügt" werden, um das gebrauchte Bild zu wiederholen.

Viel treffender scheint hier derjenige Einwand zu sein, der der Konsequenz nachgeht, die sich ergibt, wenn unser Intellekt so in keiner Weise determiniert werden kann. Ich wähle hierzu denjenigen konkreten Fall, den Geyser in seiner Arbeit gibt.[1] Er mag zu kraß die gesuchte Folgerung veranschaulichen, auch ist er in einer Hinsicht, wie zu zeigen sein wird, noch zu berichtigen, aber die Tatsache zeigt er doch klar, daß unser Intellekt nicht allein determinieren kann, sondern daß wir auch determiniert werden müssen. „Ich nehme mir aus meiner Bibliothek Kants „Kritik der reinen Vernunft" und beginne darin zu lesen. Dies bedeutet: es folgt in meiner Sinneswahrnehmung Wort auf Wort, Satz auf Satz. Jedes einzelne Wort ist eine Zusammensetzung bestimmter Buchstaben und hat einen bestimmten Sinn. Desgleichen bilden eine bestimmte Sukzession bestimmter Worte einen bestimmten Satz, diese Sätze einen Abschnitt usw. Wer nun bestimmt Form und Sukzession der optischen Wahrnehmungsinhalte dieses meines Lesens? Nun, mein Geist gibt — so sagt doch Kant — die Form, der Inhalt aber wird ihm gegeben. Wenn nun dasjenige, was mir hier bei meinem Lesen als Empfindungsaffektion gegeben wird, nichts mit sich führt, wodurch es meine den optischen Wahrnehmungsinhalt formende Funktion bestimmt und regelt, so muß doch, bei allen Göttern, mein eigener Geist es sein, der durch seine Kategorien vermittelst Raum und Zeit die Worte und Sätze, die er liest, selbst schöpferisch erzeugt. Konsequent könnte das Lesen eines Buches nie Belehrung durch den Verfasser desselben sein, sondern wäre eigenes erstes Erschaffen der gelesenen Gedanken. Das aber möchte ich für den Gipfel der Absurdität halten." Doch daß es der „eigene" Geist ist, der schöpferisch erzeugt, dürfen wir nicht ohne weiteres schließen. Denn dazu müssen wir erst über die Frage Klarheit besitzen, wie das a priori zu fassen ist, ob es ein subjektives oder gar individuelles Moment enthält.

[1]) Geyser, a. a. O., S. 34.

Allgemein ist zu sagen, daß dem a priori eine doppelte Bedeutung anhaftet, je nachdem hiermit eine Unabhängigkeit von der Erfahrung: der Geltung nach, eine logische und der Entstehung nach, eine genetische festgestellt und ausgedrückt werden soll. So ist der Satz $7 + 5 = 12$ a priorisch im logischen Sinne, da er gleicherweise gilt, ob es zählbare Dinge gibt oder nicht. Kein unmittelbarer oder mittelbarer Schluß führt aus der Erfahrung mit logischer Notwendigkeit auf ihn. Dagegen kann es fraglich sein, ob der Satz überhaupt entstanden wäre, wenn es zählbare Dinge gar nicht gäbe, sodaß gefolgert werden muß, daß er seiner Geltung nach (logisch) unabhängig von der Erfahrung ist, seiner Entstehung nach vielleicht aber nicht. Nun kann, wie Vaihinger nachgewiesen hat, die genetische Unabhängigkeit wiederum einen doppelten Sinn haben: „Durch Erfahrung nicht veranlaßt sein" und „aus der Erfahrung nicht abgeleitet sein oder aus ihr nicht herstammen". Hiernach wäre nun das konkrete Beispiel, unter der Voraussetzung seiner genetischen Abhängigkeit, genetisch abhängig im ersteren Sinne, d. h. durch Erfahrung veranlaßt, während es in der zweiten Bedeutung als genetisch unabhängig bezeichnet werden kann.

Es wird nun gegen Kant der Vorwurf erhoben [1], daß er die verschiedenen Bedeutungen des a priori nicht scharf auseinandergehalten habe. So verwende er z. B. in dem Satze, daß alle Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anhebt, aber nicht aus ihr stammt, die genetische Unabhängigkeit in seinem a priori; dagegen in seiner Erklärung, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis nicht durch die Erfahrung bedingt sein kann, die logische Bedeutung des a priori. Und dies, so wird nun geschlossen, sei der Grund, daß Kant zur Subjektivität, zur Abhängigkeit vom Erkenntnisvermögen aus der Apriorität gelangt sei.

Nun fragt es sich aber doch, ob eine rein logische Bedeutung des Apriori überhaupt hier möglich ist oder diese nicht in irgendwelcher Form mit genetischer Abhängigkeit (allerdings nicht von der Erfahrung) zusammentrifft. Es ist vielleicht leicht, den Begriff des a priori schön nach seinen Bedeutungen zu sondern und Kant den Vorwurf zu machen, er habe sich hieran

[1]) Vgl. hierzu: Külpe, Die Realisierung, Leipzig, 1920, S. 217 f.

nicht gehalten, aber schwerer, ja wohl unmöglich, mit diesen Teilbegriffen des a priori zu operieren, ohne das a priori in seiner Gesamtheit zu fassen und hierdurch notgedrungen die Scheidung zu ignorieren. Beweist man, wie Külpe es tut, daß nur das genetische a priori = subjektiv ist, es ist subjektiv, weil die Unabhängigkeit der Entstehung nur auf eine Abhängigkeit vom Subjekt hinweisen kann, so beweist man hiermit nicht, daß „für die logische Unabhängigkeit das nicht behauptet werden darf". Denn „der Satz 7+5=12 ist nicht nur von der Existenz zählbarer Dinge, sondern auch von der Existenz erkennender und anerkennender Subjekte in seiner Geltung unabhängig"; das ist zweifellos richtig, aber hat er nicht gleichfalls seine Abhängigkeit der Entstehung? Er sei durch Erfahrung nicht veranlaßt, aus der Erfahrung nicht abgeleitet, stamme nicht aus ihr, d. h. er sei genetisch unabhängig in diesem Sinne, auch scheint er von der Existenz erkennender und anerkennender Subjekte in der Geltung wohl unabhängig, aber dennoch bleibt er in dieser Form ein Satz unserer Erkenntnis und als solcher hat auch er seine Abhängigkeit. Kants Definition, die auch Külpe als grundlegend anerkennt, bezeichnet deshalb sehr richtig als apriorisch dasjenige an und in unserer Erkenntnis, das von der Erfahrung unabhängig ist. Und da ist nicht Kant zur Subjektivität auf einem „illegitimen Wege gelangt . . ., indem er das logische a priori in das total genetische übergehen läßt, ohne das letztere wirklich begründet und sichergestellt zu haben." Sondern ebenso wie das genetische, mündet auch das logische a priori irgendwie in der Subjektivität.

So finden wir also doch bestätigt, daß auch im Kantischen Sinne das a priori mit Subjektivität gleichzusetzen ist. Und wenn wir nun nochmals darauf hinzuweisen versuchen, daß für Kant Subjektivität keinesfalls mit individuell oder willkürlich auf gleiche Stufe gestellt werden darf, sondern Subjektivität als das Beruhen auf festgefügten und allgemeingültigen Gesetzen unserer Vernunft zu fassen ist, worüber in unserer Darstellung der Lehre Kants das Nötige gesagt ist, so nimmt das nun doch nichts von dem Inhalt vorliegender Kritik, die doch auf den Beweis hinzielt, daß die Kausalität als bloße Kategorie zu fassen zumindest einen Fehler bedeutet. Und zwar denselben

Fehler, den die ganze Kantische Theorie trägt, die in ihrem Hinzielen auf das subjektive Moment in ihrer letzten Folgerung zu einer Unmöglichkeit wird.

Allerdings wollen wir hiermit die Ansichten Kants nicht in ihrer Gesamtheit zurückweisen. Denn sehr wohl vermag z. B. die Kausalität Kategorie zu sein, unter der Voraussetzung, daß dies nur ihre eine Seite betrifft. Das Verhängnis in Kants Lehre liegt also hiernach in der Verabsolutierung des menschlichen Intellektes und seiner Anschauungsformen und Kategorien. Denn dies führt doch zuletzt zur Behauptung, der wir nicht entrinnen können, daß das Subjekt Alles ist. Und dies anzunehmen kann mit Recht als „Gipfel der Absurdität" bezeichnet werden.

Vielleicht hatte aber Kant selbst hierfür Verständnis. Warum wehrt er sich dagegen zu einem eigentlichen Subjektivismus zu gelangen, wie seine ablehnende Stellungnahme gegenüber Berkeley und Fichte [1]) erweist? Warum hatte er andererseits so starke Bedenken, Raum, Zeit und Kausalität objektive und reale Existenz zuzugestehen? Seine Ansicht, sie können als subjektiver Besitz unseres Verstandes nachgewiesen werden, und nur durch ein besonderes Präformationssystem sei es möglich, ihnen auch objektive und reale Existenz zu verschaffen, so sei es geraten, bei Ersterem stehen zu bleiben und auf Letzteres zu verzichten, ist wohl nicht stichhaltig genug. Doch das betrifft eine Detailfrage, die hier nicht zu entscheiden ist, die aber mit die Tatsache berührt, daß Kant manches unklar ließ. Das beweist wohl am besten ein Blick auf manche neueren Strömungen der Philosophie, die extrem verschieden sind unter der gleichen Devise: Wir stehen auf den Schultern Kants.

Wir können nun Kants Stellung zum Kausalproblem verlassen und uns demjenigen seiner Nachfolger zuwenden, bei dem die Kausalität eine zentralste Stellung einnimmt und bei dem bisweilen nicht zögernd, sondern mit ganzem Herzen der Subjektivismus bejaht wird: Schopenhauer. Hierbei hoffen wir weiteren Aufschluß über unser Problem zu gewinnen.

[1]) Kants Stellung zu Fichtes Philosophie ist wohl durchaus ablehnend. In seiner „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" vom Jahre 1799 (vgl. Briefwechsel von Immanuel Kant, Bd. 3 / Bibliothek der Philosophen, Bd. 7) bezeichnet er diese als „ein gänzlich unhaltbares System". Auch rückt er hier von der „Metaphysik nach Fichtes Prinzipien" ab.

Die Anschauungen Schopenhauers.

Darstellung.

Schopenhauer betrachtete es als das Hauptverdienst Kants, nachgewiesen zu haben, daß Raum, Zeit und die Kategorien nicht der Erfahrung entstammen, sondern a priori, unabhängig von aller Erfahrung, in unserem Erkenntnisvermögen liegen, daß alles, was Erfahrung werden soll, ihrer bedarf und ihnen unterworfen ist und daß schließlich die Objektivität unserer Erkenntnis nur insofern vorhanden ist, als sie sich auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich, bezieht. Solches übernahm Schopenhauer von Kant, und das ist im wesentlichen auch das, was er mit dem bekannten Worte: „Die Welt ist meine Vorstellung", glaubte ausdrücken zu dürfen, obgleich gerade die Welt als „meine Vorstellung" zu fassen dem Geiste Kants widerspricht. Aber bei einigem Wohlwollen ist er schon als echter Nachfolger Kants zu bezeichnen. Anderes folgt allerdings, wenn der Weg untersucht wird, auf dem Schopenhauer dieses Ergebnis glaubte beweisen zu können, denn da zeigt es sich, in welch starkem Gegensatz er sich zu Kant befindet, oder besser gesagt, in welchen Gegensatz er im Verlaufe seiner philosophischen Entwicklung geriet.

Die Schopenhauersche Kritik an der Kantischen Interpretation des Kausalproblemes ist gerade für diesen Gegensatz bezeichnend, denn zu der Tatsache, daß bei Schopenhauer die Kausalität eine ganz andere, viel dominierendere Rolle spielt als bei Kant, ja eigentlich die erste Stellung im Systeme Schopenhauers einnimmt, kommt hinzu, daß Schopenhauer selbst es als eines seiner Verdienste bezeichnet, die Fehler der Kantischen Lehre bezüglich des Kausalproblems erkannt und berichtigt zu haben. Es mag hierbei kurz vorausgenommen werden, daß Schopenhauer diese Berichtigung in dem Sinne unternimmt, daß er einmal von den Kategorien Kants nur eine einzige gelten läßt, eben die Kausalität, und daß er zweitens diese Kategorie nicht als Verstandesbegriff zuläßt, sondern nachzuweisen sucht, daß auch sie eine Anschauungsform sei und als solche ihren Platz da habe, wo Raum und Zeit als An-

schauungsformen ihre Stellung behaupten müßten, wenn nicht Kausalität die alleinige Grundform der Anschauung wäre, die mit Zeit und Raum bereits identisch ist.

Wie aber schon angedeutet, zeigte sich dieser Gegensatz zu Kant nicht unmittelbar, sondern bildete sich erst, hauptsächlich in der Zeit zwischen dem Erscheinen seiner Dissertation (1813) und dem Jahre 1818, dem Erscheinungsjahre der „Welt als Wille und Vorstellung", heraus. Denn in seiner Dissertation, der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", bezeichnet noch Schopenhauer für eine vollständige Analysis der Erfahrung „Kants transzendentale Analytik des reinen Verstandes . . . (als) . . . wichtige Vorarbeit" [1], sagt weiterhin, „es muß . . . grade so viele Arten der Verknüpfung und Modifikation von Begriffen geben, als es Arten der Verknüpfung und Modifikation von Vorstellungen zum Ganzen der Erfahrung gibt. Hier haben wir nun den eigentlichen Grund, warum nichts andres als die Tafel der Urteile den richtigen Leitfaden abgeben konnte zur Auffindung der Kategorien: weil nämlich für jede Funktion unseres Verstandes zur Verknüpfung der Vorstellungen . . . auch eine dieser entsprechende Form zur Verbindung von Begriffen . . . vorhanden seyn mußte . . ." [2], ja Schopenhauer kommt so zu dem Ergebnis, daß er „auch nach den von Kant aufgestellten Disciplinen" [3] seine Einteilung des Satzes vom Grunde und dessen vierfacher Wurzel hätte vornehmen können.

Aber neben dieser Anerkennung läuft bereits das einher, was ihn später dazu brachte, in so scharfer Weise gegen die Kantische Kategorielehre Stellung zu nehmen: seine eigene Anschauung, der wir uns zuwenden müssen. Die Art und Weise des Vorstellens ist die gleiche wie die des Vorgestellten, des Objektes, da Objekt sein nichts anderes heißt, als für ein Subjekt sein. Da nun das Vorstellungsvermögen sich in die vier Arten des anschauenden, des sinnlich affizierten (empfin-

---

[1]) Satz vom Grunde, Rudolstadt, 1913, S. 31. Die Schopenhauerstellen sind durchgängig zitiert nach der Gesamtausgabe, Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben v. Paul Deussen, Bd. 1—14, München 1912 flg. Nur die erste Auflage des „Satzes vom Grunde" ist, der besseren Uebersicht, in der Originalarbeit angegeben; Bandbezeichnung deutet also bei dieser Arbeit auf die zweite Auflage, die ja wesentlich geändert wurde.

[2]) Satz vom Grunde, S. 83 f.

[3]) Satz vom Grunde, S. 134.

denden), des denkenden und des selbstbewußten teilt, gibt es auch vier Arten von Objekten, nämlich reine Anschauungen, sinnliche Anschauungen, Begriffe und das Subjekt als Gegenstand des Selbstbewußtseins. Aber diesem wiederum müssen auch vier Arten des Satzes vom Grunde (als Begründetsein) entsprechen, der Satz vom zureichenden Grunde des Seins als Seinsgrund, des Werdens als Werdegrund oder Grund des materiellen Wirkens (Ursache im engeren Sinne), des Erkennens als Erkenntnisgrund und schließlich des Handels als Beweggrund (Motiv). Seiner Art nach ist nun der erste Grund, da es sich nur um die Verhältnisse in Raum und Zeit handelt, mathematisch, der zweite physikalisch, der dritte logisch und der letzte ethisch.

Allerdings wäre darauf hinzuweisen, daß diese gesamte Unterscheidung eine Fortführung der einfachen Zerlegung des Grundes in Erkenntnis-(Ideal-)Grund, oder die Frage, warum wir so und nicht anders urteilen, und Sach-(Real-)Grund, oder die Frage, warum etwas so und nicht anders ist und geschieht, darstellt, insofern als der Sachgrund Grund des Seins und des Geschehens sein kann und als Grund des Geschehens wiederum zwei verschiedene Arten repräsentiert, nämlich als materielle Veränderung den physikalischen Grund oder Werdegrund und als Handlung den ethischen Grund oder Beweggrund (Motiv), und des weiteren wäre darauf zu verweisen, daß diese Unterscheidung von Schopenhauer nicht zuerst vorgenommen worden ist, sondern verschiedentlich vor ihm, so bei Kant, besonders was den Ideal- und Realgrund angeht, ja bei Christian August Crusius, dem Gegner Wolffs, bereits ziemlich analoge Beachtung fand. Aber dennoch ist es das Verdienst Schopenhauers, die erste ausführliche Darstellung und Begründung geboten zu haben und zwar ohne die Stellen, die in der Behandlung der Frage ihm zeitlich vorausgehen gekannt zu haben. Sein „ pereant qui ante nos nostra dixerunt“, das er viele Jahre später, als er von der Erwähnung seiner Ansicht bei Crusius erfuhr, diesem nachschickte, war also nicht gerade vonnöten, zumal er ja hier eine Ansicht nur zum Ausgang nahm und Folgerungen daraus zog, die ihn weit darüber hinausgehen ließen.

Denn die Beschäftigung mit dem Satze vom Grunde führte
hn von dem bereits Wiedergegebenen, das nun mit Schopen-
hauers Worten nochmals erwähnt werden soll, zu Folgendem:
„Unser Bewußtseyn, soweit es als Sinnlichkeit, Verstand und
Vernunft erscheint, zerfällt in Subjekt und Objekt, und ent-
hält, bis dahin, nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein,
und unsre Vorstellung seyn, ist dasselbe. Alle unsre Vorstel-
lungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Sub-
jekts sind unsre Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehen-
des und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes,
kann Objekt für uns werden: sondern alle unsre Vorstellungen
stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori
bestimmten Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art
der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde all-
gemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsre Vor-
stellungen herrschende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom
zureichenden Grunde. Selbiges ist Tatsache und der Satz vom
zureichenden Grunde ist sein Ausdruck“.[1] Das über alle
unsre Vorstellungen herrschende Gesetz aber ist allein die
Kausalität. Auf sie geht alle unsere Erkenntnis zurück, sie ist
die Tatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde, als
„nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit“, ist ihr
Ausdruck. Die einzelnen Wurzeln mögen, wie wir bereits
gesehen haben, sehr zu unterscheiden sein als principium
essendi (Raum und Zeit) als principium fiendi (Kausalität), als
principium cognoscendi (Erkenntnisgrund) und als principium
agendi (Motiv)[2]; der Baum, der aus ihnen entspringt, der
Satz vom Grunde, das principium rationis sufficientis ist in
seiner Bedeutung so überragend, in seiner Allgemeinheit so
weitgehend, daß er auch die Kantischen Elemente a priori,
die reinen Verstandesbegriffe, zu einer Einheit umschließt. So
ist es auch zu verstehen, daß Schopenhauer später, nachdem
er seiner eigenen Anschauung vor der Kantischen Lehre den
Vorzug gibt, diese scharf bekämpft, wobei die Ausdrucksweise
die ihm eigentümliche ist. Da sind „elf Kategorien nur blinde
Fenster“ und die Kategorienlehre ein „kompliziertes Räder-

[1]) Satz vom Grunde, S. 23–24.
[2]) Auf die Verschiedenheit in der Anordnung, je nach didaktischen oder systematischen Gesichtspunkten, braucht in diesem Zusammenhang nicht eingetreten zu werden.

werk"[1]), ja Schopenhauer verlangt, „daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten". Kant wirft er vor, daß „nachdem er Raum und Zeit isoliert abgehandelt, dann diese Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten, der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben"[2]), er sofort mit einem Sprunge zur logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie und zur Tafel der Urteile gelangt sei, hieraus ein richtiges Dutzend Kategorien deduziert habe, sie symmetrisch unter vier Titel geordnet und so „das furchtbare Bett des Prokrustes" erzielt habe, in das er dann alle Dinge der Welt und alles, was im Menschen vorgeht, gewaltsam hineinzwänge, ohne Gewalttätigkeit zu scheuen und kein Sophisma verschmähend, „um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können".

Es soll anerkannt sein, daß Schopenhauer so scharfe Ausfälle gegen Kant nicht vornahm, ohne zugleich seine eigene Anschauung fester zu fügen. Dies betrifft sachlich Folgendes: Ausgehend von Kants Argumenten, daß die Sukzession erst dann eine bestimmte Ordnung erhält, wenn der reine Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung hinzutritt, sieht Schopenhauer es für geboten, den von Kant aufgestellten Beweis der Apriorität des Kausalitätsbegriffes einer Kritik zu unterziehen und zu bestreiten. Denn, so sagt Schopenhauer, „würde Objektivität der Sukzession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas Anderes, so hätte sie auch andere unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant Recht hätte, nicht sagen: ‚Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm'."[3]) Nun widerspricht das aber der Tatsache, daß es Aufeinanderfolgen von Begebenheiten in der Zeit gibt, die nicht in Kausalverknüpfung stehen, so das, was man Zufall nennt oder z. B. die Sukzession der Töne einer Musik, die objektiv bestimmt sind und nicht

[1]) W. a. W. u. V. 1 (Bd. 1, S. 529 f.)
[2]) W. a. W. u. V. 1 (Bd. 1, S. 509).
[3]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 199.)

ubjektiv durch mich, den Zuhörer, oder die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, die doch ohne Zweifel von uns als objektiv erkannt, aber gewiß nicht als Ursache und Wirkung gefaßt wird: „Ueber ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrtum, ohne daß die richtige Erkenntnis ihrer Sukzession darunter zu leiden gehabt hätte".[1] Schopenhauer weist demgegenüber darauf hin, „daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen können, ohne auseinander zu erfolgen".[2] Und wenn das letztere zu begreifen nur der reine Verstand vermag, das bloße Folgen aber nie, sondern nur durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist, und Kant „dem Verstande das Unmögliche aufgelegt hat, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen"[3], so ist er eben in einen Fehler verfallen, der nur zu überwinden ist, wenn die Sukzession anders gefaßt wird. Schopenhauer hält folgende Fassung für die gegebene:

„Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntnis der bloßen Möglichkeit der Sukzession. Die Sukzession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als wirklich. Die Notwendigkeit aber einer Sukzession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kausalität."[4] Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unseres Erkenntnisvermögens liegenden Grundform einer notwendigen Verbindung aller unserer Objekte, d. h. Vorstellungen, und daß in der Klasse von Vorstellungen, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, wonach die notwendige Verbindung hier als Regel der Sukzession erscheint.

Der Beweisführung Kants setzt Schopenhauer seine eigene für die Apriorität des Kausalbegriffes entgegen. Zu diesem Zweck unterzog er die Vorgänge beim Tasten und Sehen einer sehr eingehenden Kritik und gelangte

[1]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 196.)
[2]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 195.)
[3]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 199.)
[4]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 198.)

überall zu dem Ergebnis, „daß die empirischen Anschauungen im Wesentlichen das Werk des Verstandes" sind, „dem dazu die Sinne nur den im Ganzen ärmlichen Stoff in ihren Empfindungen liefern, so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger". Nun aber sagt Schopenhauer, daß der Verstand durchwegs nach einem Verfahren vorgeht, das im Uebergehen von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen besteht, und daß nur durch solches Verfahren die gegebenen Wirkungen sich als Objekte im Raume darstellen. Aber hierzu ist Voraussetzung das Gesetz der Kausalität, „welches eben deshalb vom Verstande selbst hinzugebracht sein muß, da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form, in der alle äußere Erfahrung auftritt".[1] Wenn also Kant sagt, der Begriff, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und hiermit die Apriorität gezeigt hat, so lehrt Schopenhauer: nicht der Begriff, der eine Notwendigkeit einer synthetischen Einheit bei sich führt, sondern die Tatsache, daß es nur infolge des Kausalgesetzes möglich ist, Objekte zu setzen, ist der gegebene Aprioritätsbeweis. Doch hierzu tritt noch Folgendes, worauf Schopenhauer deutet: Die Sinnesempfindung bei einer empirischen Anschauung ist etwas durchaus subjektives, ein Vorgang innerhalb des Organismus, auch daß die Empfindung eine äußere Ursache haben müsse, beruhe auf einem Gesetz, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserem Gehirn liege, folglich nicht weniger subjektiv sei, als die Empfindung selbst. Ja die Zeit, diese erste Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kausalitätsbegriffes erst eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nachaußenverlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargetan hat, eine subjektive Form des Intellekts. Also sämtliche Elemente der empirischen Anschauung finden wir so in uns liegend, und eine richtige Anweisung auf etwas von uns

[1]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 187.)

Verschiedenes, auf ein Ding an sich selbst, ist hieraus nicht zu gewinnen. Ja noch mehr. Unter dem Begriff der Materie denken wir an Das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren spezifischen Qualitäten entkleiden. Solches muß deshalb in allen Körpern ganz gleich, Ein und Dasselbe sein. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten sind nun nichts Anderes, so sagt Schopenhauer, als die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, die die Verschiedenheit derselben ausmacht. „Daher ist, wenn wir davon absehen, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht — also der Widerschein unseres eigenen Verstandes, das nach außen projizierte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt." [1])

Die eben angeführte Beweisführung Schopenhauers für seine Annahme, daß Materie Kausalität sei und sonst nichts, fordert nun aber andererseits, daß das Gesetz der Kausalität auf die Materie selbst keine Anwendung finden kann, d. h. die Materie kann weder entstehen, noch vergehen, sondern die Materie ist und beharrt.

Es ist selbstverständlich, daß Schopenhauer, auf dieser Stufe seiner Beweisführung angelangt, die Vierzahl der Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde nicht mehr im vollen Umfange anerkennen konnte und es ihm daran gelegen ist, eine Reduktion vorzunehmen, um zu dem zu gelangen, was er als Anschauungsform a priori allein anerkennen wollte. Er führte dies aus unter Verwendung eines Grundsteines seiner ganzen Metaphysik, daß der Beweggrund, die Motivation, nur die von innen gesehene Kausalität ist (so wie die in uns wirkende Kraft dieselbe wie die Kraft in der Materie ist; Schopenhauer gelangte auf diesem Wege zur Gleichsetzung von Naturkraft und Wille), und des weiteren unter Verwendung der Ansicht, daß der Erkenntnisgrund nur für die Welt der Begriffe, nicht für die Welt der Anschauung Bedeutung hat. Denn hiermit steht er an seinem Ziele. Zwei Wurzeln, zwei Teile

[1]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 190—191) / W. a. W. u. V. 1 (Bd. 1, S. 12.)

unseres ganzen apriorischen Besitzes, Erkenntnisgrund und Motiv treten zurück, und Raum, Zeit und Kausalität können als Anschauungsform dominieren.

*

Kritik.

In seiner Geschichte des Materialismus gibt F. A. Lange den originellen Gedanken: „der Apfel in dem logischen Sündenfall der deutschen Philosophie nach Kant sei das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in der Erkenntnis" und glaubt hierbei, daß Kant auf dem unendlich einfachen und doch immer verkannten Satz fuße, unsere Erkenntnis stamme aus der Wechselwirkung von beiden, daß also unsere Erscheinungswelt nicht bloß ein Produkt unserer Vorstellung, aber auch nicht ein adäquates Bild der wirklichen Dinge, sondern ein Erzeugnis objektiver Einwirkungen und subjektiver Gestaltung derselben sei.[1] Was im Zusammenhang mit unserem Problem und in Bezug auf Kant hierzu zu sagen ist, glauben wir in der Kritik seiner Lehre bereits erwähnt zu haben. Für Schopenhauer dürfen wir dieser Ansicht wohl entnehmen, daß er gesündigt habe, insofern er einseitig zugunsten des Subjektes, zugunsten einer Fassung der Erscheinungswelt als bloßen Produktes unserer Vorstellung, seine Stimme erhoben habe. Hieran zu zweifeln ist ja nicht gut möglich, aber vielleicht ist doch wichtiger als diese Tatsache selbst, ihr Verständnis, d. h. den Gründen nachzugehen, die Schopenhauer zu seiner Ansicht bestimmten. Für uns und unser Problem ist hieraus mehr zu ersehen.

Kant sowohl als auch Schopenhauer kam es darauf an, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Kausalbeziehung für alle Vorgänge der Natur zu erweisen. Dem Empirismus glückte ein solcher Beweis nicht, schon deshalb nicht, weil er gar nicht in der Absicht der Empiristen liegen durfte. Sie glauben ja, wie wir gesehen haben, daß es uns unmöglich ist, Kausalität zu erfahren, sondern nur regelmäßige, unmittelbare Sukzessionen wahrnehmbarer Vorgänge, womit Kausalität zu identifizieren ist, und daß zwar nicht angenommen zu werden

[1] Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn, 1866, S. 304.

braucht, daß unsere Erfahrung in dieser Beziehung einmal einer Korrektur unterworfen werden müsse, daß Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit hierauf fußend aber nicht behauptet werden könne. Dieses Mangelhafte der Erfahrung erkannten Kant und auch Schopenhauer, doch durften sie es vernachlässigen, da sie von der Grundeinstellung ausgehen, daß unser Geist nicht (nur) empfängt, sondern aktiv die Gestaltung der Erscheinungswelt produziert. Raum, Zeit und die Kategorien, oder wie Schopenhauer meint, die Kausalität, legen wir a priori zugrunde und schaffen hierdurch die Außenwelt. Dann allerdings ist es selbstverständlich, daß ein Zweifel über den Geltungsbereich der Kausalität in der Natur gar nicht mehr aufkommen kann, sondern die Kausalbeziehung muß ausnahmslos und unbedingt herrschen. Aber, so dürfen wir nun sagen, die ausnahmslose Kausalität kann so gefolgert werden; mit der Wirklichkeit entsteht jedoch hierbei ein offener Konflikt, und das wiegt doch unendlich schwerer, als der lückenloseste und schönste Beweis. Denn zugegeben, unser Geist stehe in idealistischem Sinne am Anfang, so am Anfange steht er zweifellos nicht, daß er ausnahmslos bestimmend ist und nie und nimmer bestimmt wird. Es herrscht hier ein Mißverhältnis, das Schopenhauer denn auch sah und in dem Gedanken ausdrückte: „Obgleich der rein formale Teil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt, so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung." [1])

Hierbei bleibt aber zu beachten, daß eine solche Ansicht eine Konsequenz darstellt, die gezogen wurde, als andere Wege nicht mehr gangbar schienen; auch wird durch solche Feststellung der innere Widerspruch der kantischen Anschauung eines schöpferischen Intellektes nicht beseitigt, sondern bestätigt. Denn dieser Widerspruch besteht doch gerade darin, daß „in dem konkreten Inhalt der Natur, der durch die Sinnesempfindungen unserm Bewußtsein gegenwärtig wird, dem Verstande eine Reihe von Gebilden gegenübertreten, die einem eigenen gesetzmäßigen Beziehungssystem entstammen, so daß

[1]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 180.)

sie sich infolgedessen zu der nach den Verhältnissen von Raum, Zeit und Kausalität formenden Funktion des Geistes keineswegs nachgiebig, sondern vielmehr bestimmend verhalten."[1]) Vielleicht versuchte Schopenhauer, den Empfindungen dieses bestimmende Verhalten zu nehmen durch seine Argumentation, daß die Kausalität nicht als Kategorie, sondern als alleinige Anschauungsform zu gelten habe, denn solcherweise gilt bereits für das Räumliche der Veränderungen die Kausalität als Veranlassung und liegt in ihr die Quelle einer raum-zeitlichen Fassung unserer Empfindungen. Allerdings die eine Klippe ist hiermit scheinbar überwunden, da nunmehr eine Erklärung dafür gegeben ist, daß von außen rückwirkend auf den die Natur bestimmenden Geist durch Empfindungen ein bestimmendes Verhalten ausgeübt werden kann. Nur fragt es sich alsbald, und hiermit wird dieses Problem in seiner ganzen Schwierigkeit aufgewiesen, warum erschafft unser Intellekt, wenn er schon unsere Empfindungen raum-zeitlich formt, nicht zugleich auch für alle Veränderungen ihre bestimmte raum-zeitliche Formung derart, daß die konkreten Gleichförmigkeiten der Natur und die einzelnen Naturgesetze gegeben sind und daß wir a priori für jedes Kausalverhältnis den Vorgang B erkennen, der auf den Vorgang A zu folgen hat. Schopenhauer hatte zweifellos ein scharfes Auge für diese Verwicklungen, denn er glaubt Kant den Vorwurf machen zu müssen, daß er in den „offenbarsten Cirkel" geraten sei mit seinen Behauptungen, „daß Objektivität der Sukzession allein erkannt werde aus der Folge von Wirkung auf Ursache", und „daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei, bloß die Sukzession sei."[2]) Denn, so folgert Schopenhauer, eine aus der Kausalität erkannte Objektivität der Sukzession ist mit dieser doch gleichbedeutend und der Satz, „dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm", wäre sinnlos, da Folgen und Wirkungsein ja zusammenfielen. Das widerstrebt aber allem, was wir in der Wirklichkeit zu beobachten gewohnt sind, wie z. B. die oft zitierten Beispiele der Folge von Tag und Nacht oder die Tonfolge eines Musikstückes erweisen. A priori können wir

[1]) Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, S. 38.
[2]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 199.)

also keineswegs erkennen, welche Vorgänge der Natur im Kausalverhältnis zueinander stehen, sondern wir sind hier stets auf Erfahrung und empirische Indizien angewiesen.

Doch gleiten wir hier ja mitten in den Empirismus, der an dieser Stelle gar nicht das Recht haben sollte, seine Lehre sprechen zu lassen, der aber nur auf einem Wege noch zum Schweigen zu bringen ist, daß man zur Behauptung seine Zuflucht nimmt, der Intellekt schaffe blind und unbewußt die Sukzessionen, könne aber sein eigenes Werk nur empirisch, rückwirkend durchschauen. Und ein solcher Ausweg führt denn auch zu einer Ansicht, die wir bei Schopenhauer finden und die wir mit seinen eigenen Worten bereits wiedergegeben haben. Daß aber hierdurch die Apriorität des Gesetzes der Kausalität keineswegs so sicher erwiesen ist, wie Schopenhauer meint, sollte zu folgern sein. Denn in der ganzen Rechnung bleibt ein nur empirisch feststellbarer Faktor, der nicht weginterpretiert werden kann und der nur zu vernachlässigen wäre, wenn wir aprioriscch wüßten, daß der Intellekt die individuellen raumzeitlichen Objekte nur so setzen kann, wie ihnen das durch die von ihm unabhängige Empfindung ermöglicht wird. Das wissen wir aber nicht.

Doch lassen wir hier dies Problem noch nicht locker, sondern treten wir ihm einmal von einer anderen Seite nahe. Schopenhauer glaubte wohl ein besonderes Verdienst bei der Beurteilung des Kausalproblemes dadurch zu besitzen, daß er die Unterscheidung der Kausalität nach Ursache im engsten Sinne, nach Reiz und nach Motiv vornimmt und seine Beweisführung hierauf stützt.[1]) Nach der Ursache im engsten Sinn erfolgen die Veränderungen im „unorganischen Reich", während der Reiz das organische Leben (Pflanzen und vegetativer Teil des Tierlebens) beherrscht und die dritte Form der Kausalität, das Motiv, das eigentlich animalische Leben, das Tun leitet und die Erkenntnis das Medium der Motive ist. Nun ist aber Schopenhauer auf diesem Wege doch in eine starke Schwierigkeit geraten. Einerseits beschränkt er die Kausalbeziehung ausdrücklich auf die Sukzession der Veränderungen des Räumlichen, ja sieht, im Gegensatz zu Kant, der den Zeitbegriff so

[1]) Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 154 f.)

stark in das Kausalverhältnis hineinzog, in der Verbindung mit dem Räumlichen und (da Raum und Zeit nur durch ihren Inhalt, die Materie, wahrnehmbar werden) dem Materiellen das eigentlich Charakteristische der Kausalität.

Andererseits überbrückt er die getroffene Unterscheidung dadurch, daß er die Unterschiede zwischen Ursache, Reiz und Motiv als bloße Folgen des G r a d e s „der Empfänglichkeit der Wesen" bezeichnet, die Motivation als die „durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität" und den Intellekt als „Medium der Motive" anspricht.

Und wenn wir nun fragen: was sind „Vorgänge in der Erfahrung des inneren Sinnes"[1], psychische Vorgänge, in welcher Beziehung stehen sie zur Kausalität, dann können wir aus Schopenhauers Angaben nur herauslesen, daß er diese Vorgänge m a t e r i a l i s i e r t hat. Kausallose Sukzessionen sind es nicht und die ganze Reihe von Motiv bis zur Ursache im engsten Sinn hat ihre Anlehnung an das Räumliche, das Materielle gefunden. Aber nicht nur hieraus ist zu folgern, daß in Schopenhauers Kausaltheorie ein materialistischer Zug steckt, sondern auch ein anderer Gedanke möge dies noch andeuten und erhärten. Schopenhauer faßt ausdrücklich Willensakt und körperliche Bewegung nicht als zwei getrennte oder gar kausal verknüpfte Geschehnisse auf, sondern als zugleich, als zwei Seiten des Einen und Desselben, nur auf verschiedene Weise wahrgenommen.

Und so können wir denn fragen, bleibt Schopenhauer in seinem Subjektivismus konsequent? Oder ist irgendwie nachzuweisen, daß er die rationalistische Grundeinstellung verließ, weil er sie subjektivistisch überspannte? Diese Frage sollte deshalb wichtig sein, weil auch sie die Einseitigkeit des Rationalismus klarzulegen vermag. Denn wer dem Subjektivismus zustrebt, alles Körperliche als bloße Vorstellung des Subjektes betrachtet, wer klarzulegen sich bemüht, daß nur für ein erkennendes Bewußtsein alles als körperlich erscheint und so letzten Endes alles Körperliche nur psychisch, nur Bewußtseinsinhalt ist — und plötzlich fühlt, daß die Welt mehr Rätsel enthält, als er zu enträtseln unternimmt, daß es bessere Lösungen

[1]) Vgl. auch hierzu Geyser, a. a. O., S. 37.

gibt, als die, die er aufzeichnet und dann schnell hinzufügt, was er nicht hinzufügen dürfte, der belastet die Grundlagen seines Standpunktes schärfer als der, der von Anfang an in ihm nicht die volle Wahrheit erblickt.

Schon Folgendes scheint lehrreich: Es ist ein altes Bemühen und zweifellos berechtigt, Schopenhauer mit dem zu vergleichen, dessen Subjektivismus in vieler Hinsicht evidenter hervortritt, mit Fichte. So glaubt Herbart, daß die Wege beider Philosophen garnicht so grundverschieden sind, und daß Uebereinstimmung zwischen dem Fichteschen Ich und dem Schopenhauerschen Willen besteht. Und z. B. Kuno Fischer pflichtet dem bei und ist der Ansicht: Ueber der Verschiedenheit in ihren Systemen stimmen sie darin überein, „daß sie das in der Kantischen Lehre angelegte Thema der Weltentwicklung aus einem einzigen Prinzipe auszuführen gesucht haben; und zwar ist Fichte der erste gewesen, der von diesem Thema erfüllt war und im Rückblick auf die Summe seiner Wissenschaftslehre hätte sagen können: es ist „die Welt als Wille und Vorstellung" [1]. Aber daß Fichte, seinen eigenen Ansichten Verwandtes biete, scheint Schopenhauer selbst nicht entgangen zu sein, und wie so oft, wurde auch er sich seiner eigenen Fehler erst in solcher Spiegelung bewußt. Denn gerade ihm macht er den Vorwurf, er sei der, der, da das Ding an sich eben in Mißkredit gekommen war, flugs ein System ohne alles Ding an sich verfertigte, mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt Alles in Allem seyn, oder doch aus eigenen Mitteln Alles hervorbringen ließ. Zu diesem Zweck hob er sogleich das Wesentliche und Verdienstliche der Kantischen Lehre, die Unterscheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch die Erscheinung vom Ding an sich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweis für solche monstrose Behauptung." [2]

Allerdings, Schopenhauer kann darauf verweisen, daß er wohl von der „Weltentwicklung aus einem einzigen Prinzip" ausging, in diesem Sinne mit Fichte übereinstimmend, daß

[1] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 8, Schopenhauer, Heidelberg, 1893, S. 462.
[2] Parerga und Paralipomena 1 (Bd. 4, S. 109 f.)

er aber Einseitigkeit zu vermeiden suchte, da nach seiner Weltanschauung im Grunde nicht nur alles Körperliche in einem Vorgestelltwerden besteht, sondern im Gegenteil alle Erscheinungen Erscheinungen eines Dinges an sich, einer psychischen, transzendenten Realität sind. Daß er wohl den Menschen in seiner subjektiven Bedingtheit zuvörderst stellt, daß er aber nicht nur den Menschen als eine Welt im Kleinen, sondern gerade auch die Welt als den Menschen im Großen betrachtet wissen will, ja ausdrücklich darauf aufmerksam macht. „Jeder ist die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos."[1]) Daß er von seiner Philosophie, speziell seinem Willensprinzip verkündet: „So sehen wir hier die Philosophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zusammenfallen, indem das Objekt beider sich als das Selbe aufweist."[2]) Wer aber diesen Weg geht, so könnte Schopenhauer versichern, der versucht doch die Wahrheit nicht in der Enge eines einseitigen Subjektivismus zu finden, sondern gebraucht das Subjekt, um das All zu erkennen. So sei er ja auch zu seinem Willen gelangt, denn „nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man ein Mal den Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher von Dem auszugehen, was vorstellt, ein Mal ausgeht von Dem, was vorgestellt wird. Dies ist jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigner Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich dem eigenen Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt." Allerdings, das Alles ist Krönung und Entthronung des subjektiven Ichs zugleich. Aber warum tat das Schopenhauer? Er weist einmal darauf hin: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophieren will, sich auszudenken, so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein

[1]) W. a. W. u. V. 1 (Bd. 1, S. 193.)
[2]) Parerga und Paralipomena 1 (Bd. 4, S. 108 f.)

Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten." Das heißt aber, die Entwicklung bleibt auch zu beachten, und das Werden ist in einem philosophischen Systeme nicht zu verleugnen. Und diejenige Betrachtungsweise, die am Anfange steht, kann modifiziert werden müssen. Wenn wir das betrachten, dann dürfen wir nicht Schopenhauer der Inkonsequenz beschuldigen, wenn auf der einen Seite gelehrt wird, sein Wille sei mit den drei metaphysischen Eigenschaften zu belegen: Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnislosigkeit. Also Eigenschaften, die, wie er bemerkt, alle drei negativ sind (Einheit als Zahllosigkeit gefaßt); während die Vorstellung positive Prädikate habe. Und „dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist"[1], sei das, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund gibt. In anderem Zusammenhang aber die Behauptung steht, daß in einer „aufsteigenden Kausalreihe das letzte Glied der Wille sei"[2], dessen Erkennbarkeit ebenfalls aufgezeigt wird, worauf bereits verwiesen wurde, als „dasjenige in unserer eigenen Erscheinung, das sich dem Selbstbewußtsein als Wille kund gibt." Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständnis der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimnis, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. „Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei."[3]. Und wenn Schopenhauer hierbei ausdrücklich auf die von Kant behauptete totale Diversität Beider hinweist, „dessen absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit

[1]) Philosophische Vorlesungen 2 (Bd. 10, S. 62 f.) / W. a. W. u. V. 1 (Bd. 1, S. 143.)
[2]) Wille in der Natur (Bd. 3, S. 319.)
[3]) Wille in der Natur (Bd. 3, S. 376 f.)

intellektualer Anschauung, behaupteten", so hat das bei ihm den Sinn, es seien Beide zwei Seiten von Einem und Demselben. In diese Realität aber zieht Schopenhauer die Kausalität so sehr hinein, daß er meint: „Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität."[1])

Hier ist Schopenhauer weit über den Subjektivismus hinausgeschritten. Vielleicht dürfen wir sogar vermuten, daß Schopenhauer empfand, wie dieser nicht genüge, um das erklärlich zu machen, was sich am Rätselhaften darbietet, daß er deshalb ihn verschärfte und ausweitete und solchermaßen sich von ihm befreite. Wer vermag hier zu entscheiden? Der Mensch wird bei ihm zum All, Idealität und Realität reichen sich trotz Allem die Hand, und wie seine Philosophie, seine Erkenntnistheorie, sehr gut als „System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen" schon öfter gekennzeichnet wurde[2]), so könnte man auch eine Vermengung von Idealismus und Realismus bei ihm konstatieren, indem neben der Auflösung in die Erscheinung das Bemühen steht, die Realität klar zu umschreiben und faßbar zu machen. Doch soll uns dies nochmals beschäftigen.

*

[1]) Wille in der Natur (Bd. 3, S. 376.)

[2]) Siehe auch: Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre usw., Leipzig, 1913.

Zweiter Teil

Das Wesen der Kausalität

Erleben der Kausalität
Die Brücken von uns zur Welt
Der tiefe Sinn der Kausalität

Wir haben einer kleinen Anzahl verschiedenster Kausalanschauungen uns zugewendet, viele richtige Gedanken über Ursprung, Sinn und Geltung der Kausalität ihnen entnommen, aber auch vieles gefunden, an das nur mit Kritik herangetreten werden durfte. Aber Kritik bleibt ja, wie dem Chirurgen das Messer, des Philosophen wichtigstes, aber auch bedenklichstes Instrument, und derjenige ist vor allem zu tadeln, der vergißt, daß Kritik zu „Neuem" hinführen muß und nie Selbstzweck werden darf. Ehrt den Chirurgen der Gedanke, daß er Verfallenes herausschält aus dem Organismus, um diesen zu neuem, gesünderem Leben zurückzuführen, so ist es des Philosophen entsprechender Beruf, Irrwege und Trugschlüsse mit kritischem Eifer aufzuzeigen, um uns von ihnen frei zu machen, um das Wertvolle reiner zu schauen, das daneben zu verkümmern droht. Soll es dann aber schmerzlich sein, auf diesem Wege Neues zu erringen, das im Grunde auch Altes ist?

Das kann nur der behaupten, der das beruhigende Gefühl nicht kennt, das von dem Bewußtsein ausgeht, sich und alle Menschen geborgen zu fühlen mit all ihrem Denken, allem Fühlen und Wollen im allumfassenden Leben, das ja auch „im Neuen immer alt und im Alten immer neu ist" (Joel).

So wollen wir versuchen, auf dem Boden, den wir nunmehr durchsucht und durchfurcht haben, der Kausalität ihr Gebäude zu errichten, das ihr ja wohl öfter zugewiesen, das ihr aber ebenso oft durch mancherlei Zufügungen unwohnlich gestaltet wurde.

Wir beginnen hierzu am besten mit dem Kausalbegriff, um ihn darauf zu prüfen, ob wir mit ihm eine innere Erfahrung echter Kausalität besitzen.

*

I. Erleben der Kausalität.

Wir erinnern uns der einleitend zitierten Definition des Kausalbegriffes: Ursache ist jedes Seiende, durch dessen Tun ein bestimmtes Geschehnis eintritt, etwas verursachen heißt etwas tun, wodurch ein bestimmtes Geschehnis entsteht. Das Wesentliche ist also, daß das Geschehnis nicht nur auf eine Ursache folgt, sondern daß dieses ein Tun ist und aus diesem erfolgt, durch Seinsverknüpfung sein Ergebnis ist. Es liegt nahe, daß wir nur dann diese Annahme auf ihre Richtigkeit prüfen können, wenn wir selbst zur unmittelbaren Anschauung dieser Seinsverknüpfung gelangen, kausale Beziehung als innere Erfahrung erleben. Rein formal ist dies schon deshalb erforderlich, weil der Kausalbegriff hierin verankert ist, wenigstens nach seiner angenommenen Definition.

Fragen wir aber nach der Berechtigung, die wir haben, wenn wir eine innere Erfahrung kausaler Verknüpfung bejahen, so werden wir vorerst skeptisch werden müssen. Es zeugen dagegen die Anschauungen Humes und derjenigen, die ihm darin folgen, daß wir weder durch innere, noch durch immanente Wahrnehmung den Begriff „der Kraft oder der notwendigen Verknüpfung" haben könnten. Es steht auch eine solche Ansicht im Wege, die etwa behauptet, „daß sowohl bei der Motivation eines Willensaktes als beim Bewirken des Fürwahrhaltens der Folge durch das Fürwahrhalten der Prämissen gar nicht alles dem Bewußtsein gegeben ist, was zum Eintritt der Wirkung erfordert wird."[1] Zwar wäre diesem gegenüber einzuwenden, daß hieraus gar nicht folge, daß keine Kausalität erlebt werde, sondern nur, daß nicht sämtliche Kausalmomente wahrgenommen werden. Und Hume gegenüber wäre darauf hinzuweisen, daß seiner Ansicht die Annahme zugrunde liegt, durch die vielfach wiederholte Wahrnehmung einer Folge von Vorgängen entstünde der Kausalbegriff gleichsam als psychische Nötigung, dem doch widerspricht, daß Kausalität viel früher als ein objektiver Zusammenhang, denn als subjektive psychische Nötigung uns zu Bewußtsein kommt.

[1]) Vgl. Alex Meinong, Hume-Studien 2, Zur Relationstheorie, Kap. 6, § 3.

Allein wir stehen auch den Anschauungen des Rationalismus gegenüber, der die Wahrnehmbarkeit der Kausalität in innerer Erfahrung ebenfalls ablehnt, mit dem Unterschiede, daß hier ein gleiches Urteil verschiedenen Quellen entspringt. Denn seine Ansicht ist, an Stelle des realen Verhältnisses von Ursache und Wirkung das logische Verhältnis von Grund und Folge zu setzen. Daß es hierbei zu einem Erleben der Kausalität kommen kann, ist natürlich aussichtslos. Und werfen wir hier gar einen Blick auf den rationalistischen Standpunkt Platons: Er geht in seinem Phaidon dem Probleme der Ursache nach und vertritt die Ansicht: „wenn irgend anderes schön ist außer jenem, Selbstschönen, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teil habe an jenem Schönen . . . wenn mir jemand sagt, daß irgend etwas schön ist, entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, . . . und halte mich ganz einfach . . . daran, daß nicht anderes es schön macht, als eben jenes Schöne, . . . daß vermöge des Schönen alle Dinge schön werden . . . Also auch vermöge der Größe das Große groß und das Größere größer, und vermöge der Kleinheit das Kleinere kleiner . . ." Einen so aufgefaßten Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu erleben, ist allerdings weder in äußerer noch innerer Erfahrung jemals möglich, denn hier fällt die Wirkung in ihrer Beschaffenheit mit dem Wesen oder dem Sosein der Ursache zusammen.

Doch ist mit solchen Ansichten, die sich gegen die Erlebbarkeit der Kausalität verwerten ließen, nichts gegen sie bewiesen, sondern der Rationalismus sowohl als auch der Empirismus Humes sind extreme Auffassungen, die sich durch ihre Einseitigkeit selbst richten. Das ganze Kausalverhältnis nur als ein logisches, im Sinne des Grund-Folge-Verhältnisses fassen zu wollen, ist ebenso einseitig wie die Anschauungen Humes, der in der Bekämpfung des rationalistischen Standpunktes, den er bei Descartes, den Occasionalisten, ja auch bei dem Empiristen Locke vorfand, in das entgegengesetzte Extrem verfällt und nur noch auf die Erfahrung abstellen, nur Sukzession in der Kausalität sehen will. Und wenn es dann von Rationalismus und Empirismus zur Ablehnung kommt, so geschieht dies mehr aus

)rinzipientreue, die, an sich überaus wertvoll, immer dann um Verhängnis wird, wenn die Prinzipien falsch gesteckt sind.

Allerdings scheint eine Ueberwindung solch einseitiger Aufassung nicht bloß durch ihre Vermeidung, sondern auch bis zu inem gewissen Grade durch ihre Verschärfung möglich zu sein, vie wir es an Schopenhauer glauben bewiesen zu haben. Und uch hier ist es Schopenhauer, der zu einer Anerkennung der Erlebbarkeit der Kausalität kommt, als Einwirkung des Motivs auf unser Wollen. „Wir wissen nämlich aus der an ns selbst gemachten Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt st, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung esteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also vird von uns nicht bloß, wie die aller anderen Ursachen, von ußen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, anz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach rkannt. Hier stehen wir gleichsam hinter den Kulissen und rfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die lrsache die Wirkung herbeiführt." [1]

Doch ist Schopenhauer dahin zu berichtigen, daß Motivieung und Verursachung der Willensakte streng zu scheiden ind, wie die übereinstimmenden Untersuchungen Geysers [2] nd Lindworskys [3] eingehend dartun, und wenn man darum n der Willenslehre „nicht selten Einflüsse der Gewohnheit, er Triebe, unbewußter Regungen, physiologischer Dispoitionen usw. auf das Streben und Begehren als „Motive" des Wollens bezeichnet und sie dessen echten Motiven an die Seite tellt, so macht man sich der größten Konfusion schuldig, indem nan das ideale Fundierungsverhältnis zwischen den Motiven nd den Akten des Billigens und Strebens mit dem realen Kausalverhältnis zwischen den Willenshandlungen und den sie rzeugenden oder miterzeugenden Ursachen durcheinandervirft." [4] Und ob Letzteres erlebbar ist, ist doch hier unsere Frage.

Es ist das Verdienst Külpes, Achs und ihrer Schüler, die urch eingehende Untersuchung der Denk- und Willensvor-

[1] Satz vom Grunde (Bd. 3, S. 253.)
[2] Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 3. Aufl., Münster, 1920, 2. Bd., Kap. 15, § 5.
[3] Lindworsky, Der Wille, 1919.
[4] Geyser, a. a. O., S. 485.

gänge die unanschaulichen oder unsinnlichen Bewußtseinsdaten in ihrer Bedeutung erkannten,[1]) hier Bestätigung gegeben und so auch zu einer Würdigung des Kausalbegriffes in seinem tieferen Sinne beigetragen zu haben. Denn wenn wir z. B. durch Besinnen eine Erinnerung auftauchen lassen, oder wenn wir durch einen energischen Entschluß uns morgens zum Aufstehen bringen, oder wenn wir durch Kopfrechnen einige Zahlen durch Addition usw. zu verbinden suchen, dann konstatieren wir zweifellos mehr als bloßes Nacheinander, erleben mehr als wenn wir das Gleiche an einer anderen Person zu beobachten und wahrzunehmen in der Lage sind. Wir erleben, daß in uns etwas geschieht, durch das das andere e r f o l g t erleben echte kausale Beziehung, erleben die Kausalität durch unseren Willen.[2])

Es muß nochmals betont werden, daß hier nicht von Motiven gesprochen werden darf. „Die Beziehung eines Willensaktes zu seinen Motiven ist eine ideale, nämlich die seiner Begründung und Rechtfertigung. Das Motiv des Willensaktes ist eine Erkenntnis, durch die das Billigen und Erstreben der vorausgesehenen Handlung bezw. das Mißbilligen und Ablehnen derselben begründet wird.“ [3]) So könnte jemand zu dem energischen Entschluß aufzustehen die Motivierung haben er wolle nicht noch ruhen, weil . . . welcherlei Motive könnten hier eingesetzt werden! Die Verursachung dagegen liegt in der Setzung des eigentlichen Aktes, aus dem dann die Wirkung erfolgt. Ich will das tun und tue es.

Es muß weiterhin noch betont werden, daß wir im Willen die einzige Möglichkeit haben, Kausalität zu erleben. Denn auf die Frage: Aber warum gerade nur der Wille?, gilt die feine Antwort: „Kennst du etwas anderes, das Wirkung sucht? Alles andere h a t höchstens Wirkung; in allem anderen gehen Ursache und Wirkung unmittelbar ineinander über, und nur die logische Abstraktion kann sie trennen zu wirklich kausale

---

[1]) Hierzu ist Geyser's Feststellung lehrreich, daß diese Bewußtseinsdaten den Aristotelikern u. Scholastikern stets vertraut waren. Die Philosophie seit der Renaissance hat also nicht nur Erfolg gebracht, sondern auch Wertvolles in Vergessenheit geraten lassen, was erst neuere Strömungen wieder zu Ehren bringen müssen.

[2]) Joël, Der freie Wille, München, 1908, S. 550. „Wollen heißt ja schon Wirkenwollen, der Wille ist das Subjekt, sofern es wirksam ist, sofern es auf Wirkung ausgeht. Wir wollen wirken und darum gibt es Kausalität. Unser Wille lehrt uns was Wirkung ist.“

[3]) Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, S. 485.

Relation; selbst die Vorstufe des Willens, der tierische Trieb steht seiner Erfüllung näher. Durch den Willen allein, der bewußt lebt, d. h. in der Trennung von Subjekt und Objekt, wird die Spannung erlebt zwischen Ursache und Wirkung, wird in der Erkenntnis mehrerer Möglichkeiten und zu überwindender Hindernisse die Distanz erlebt zwischen Entschließung und Ausführung, wird die Wirkung als ein Anderes, von der Absicht Abhängiges, Verursachtes erlebt, wird so die kausale Relation erst eröffnet."[1]

Und weiterhin bleibt darauf hinzuweisen, daß nicht Nebensächliches bei dem Erleben echter Kausalität zur Hauptsache gestempelt werden darf. So ist weder die Zeitdauer, die zwischen dem Wollen als der Ursache und der Ausführung als Wirkung liegt, ein Kriterium, ebensowenig aber auch die bewußte Absicht, die beim Wollen vorhanden sein kann. Denn auch unabsichtlich vermag sich Kausalbeziehung auszuwirken und wirkt sich ständig aus. Und schließlich gehört zu solch Nebensächlichem auch das Anstrengungsbewußtsein,[2] das jede Tätigkeit zu begleiten vermag und das ja immer eintritt, wenn sich die Tätigkeit gegen Widerstände behaupten und durchsetzen muß.

★

[1]) Joël, a. a. O.

[2]) Zu welch starker Verkennung es gerade in dieser Hinsicht kommen kann, diene die Ansicht, die ich Frankhauser, Ueber Kausalität im allgemeinen, sowie „Psychische Kausalität" im besonderen, Zeitschrift f. d. gesamte Neurologie und Psychiatrie, Bd. 29, 3.–4. Heft, 1915, S. 214, entnehme: „Am klarsten und unmittelbarsten kommt uns nämlich das Kausalitätsverhältnis zum Bewußtsein im Kräfteaustausch mit äußeren Objekten. Ein jeder, der einen Wagen schiebt, empfindet, daß die von ihm aufgebotene Energie dem Wagen mitgeteilt wird, daß also das Handanlegen und die Bewegung des Wagens keine bloße Sukzession ist. Zur Bewegung des Wagens genügt eben das Handanlegen nicht .... Das Kausalitätsverhältnis im Kräfteaustausch mit äußeren Objekten ist daher in der Tat die von innen gesehene oder richtiger gefühlte Kausalität, und dabei ist sich jeder ihres innersten Wesens instinktiv bewußt." – Eine durchaus irrige Ansicht, die nicht auf den Kern der Sache einzugehen vermag. Denn weder ist der Kräfteaustausch Kausalverhältnis, noch ist es eine gefühlte Kausalität, wenn wir den Widerstand empfinden, den uns ein Objekt entgegensetzt. Denn jeder, der einen Wagen schieben will und dies auch ausführt, erlebt allerdings Kausalität, aber erlebt sie allein in der Beziehung zwischen Wollen, sich Vorsetzen, zur Aufgabe machen, und der Wirkung selbst, die in der Ausführung besteht.

II. Die Brücken von uns zur Welt.

Wir erleben Kausalität! Haben wir aber hiermit das Zie
erreicht? Nein, und dieses Nein wird von uns erzwunge
durch das „wir" und das „erleben". Denn was wir erleben
gilt für unser Bewußtsein und nicht für die Welt, sodaß di
Brücke noch nicht geschlagen ist, die wir suchen, vom Subjek
zum Objekt. Was für das Bewußtsein gilt, das gilt subjekti
und verbietet jedes Hinausschreiten zur Realisierung. Wi
erleben Kausalität, das ist Tatsache, doch die Kausalität al
objektiv-real, als Wirkliches ist nicht daraus zu erweisen.

Und dennoch gibt es Brücken. Die eine, die vorangestell
sei, ist diejenige, die im Anschluß an Schopenhauer uns bereit
beschäftigte. Für sie gelten denn auch jene Einschränkunge
die wir oben besprachen. Aber an der Philosophie Schopen
hauers bleibt hervorragend der eigentümliche Ansatz eine
Ueberwindung [1]) subjektiver Einseitigkeit.

Schopenhauer bezeichnet es einmal als sein Verdienst, di
Trennungslinie zwischen Ideal und Real so gezogen zu habe
daß die ganze anschauliche und objektiv sich darstellende Wel
mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, samt Rau
und Zeit und Kausalität dem Idealen angehöre und als da
Reale allein der Wille übrig bleibe.[2]) Doch ist dies wirklich da
Resultat seiner Lehre? [3])

---

[1]) Man spricht bekanntlich in diesem Zusammenhang von dem Idealrealismus in Schopenhau
System. Schopenhauer selbst erfuhr diese Einschätzung durch F. Dorguth, der ja frühzeitig auf i
aufmerksam machte und in „Die falsche Wurzel des Idealrealismus" Schopenhauer als den „ers
realen systematischen Denker in der ganzen Literaturgeschichte" bezeichnet und in der „Grundkr
der Dialektik und des Identitätssystems" meint: „An diesem Identitätssystem laborierten instin
mäßig von der Mutterbrust ab, alle Philosophen der Welt bis zu Schopenhauer, welchen man s
à la Caspar Hauser den Augen der Welt verbarg . . . ." Vgl. Parerga und Paralipomena, h
ausgegeben von Frauenstädt, Berlin 1862, S. 148, Anmerkung.

[2]) Die bereits erwähnte Arbeit von Wentscher (Gesch. d. Kausalproblems) S. 224 glaubt di
bezüglich von einem monistisch-materialistischen Standpunkt Schopenhauers sprechen zu können. Jed
ist dem nicht beizupflichten. Weil Willensakt und körperliche Bewegung nicht zwei getrennte Geschehni
kausaler Verknüpfung sind, sondern zugleich? Solchem gegenüber gibt es nur eine Erwiderung: Vermög
ein materialistischer u. ein spiritualistischer Standpunkt zusammenzugehen? Schopenhauer ist Spiritua

[3]) Vgl. Schopenhauer, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen (Pare
und Paralipomena 1). Er meint hier mit Bezug auf das absolut Reale, „das hingegen, weil d
wir selbst unstreitig real sind, aus dem Inneren unseres eigenen Wesens die Erkenntnis des Rea
irgendwie zu schöpfen sein muß." Auch hier könnte man fragen, wohin denn die Kausalität
Kategorie oder als Anschauungsform auch kommt, wenn aus dem Inneren unseres eigenen Wese
die Erkenntnis des Realen zu schöpfen sein muß.

Der Gegensatz Idealismus-Realismus kann als solcher selbstverständlich nicht überwunden werd
Beide Worte haben ihre feststehende philosophische Bedeutung und einen in langer Tradition
worbenen außerordentlich bedeutenden Wert. Aber die Einbeziehung irgend eines Inhaltes,
die Kausalität, in diesen Gegensatz Idealismus-Realismus muß zu Schematisierung führen
einen Gegensatz konstruieren und für den Inhalt selbst gilt es eben: die Ueberwindung zu erstreb
Allerdings wäre hier zu fragen, ob die Begriffe Idealismus und Realismus, die, wie für
Kausalität, Trennungen herausbilden, hiermit die Synthese überhaupt erst ermöglichen? Und tatsäch
ist dem so. Denn einmal braucht Ueberwindung, Synthese ja einen Gegensatz, den sie überwin
kann. Und dann zwingen Idealismus und Realismus als sehr weitgespannte, starke Extreme zu ei
reinlichen Sonderung, sodaß hierdurch eher eine von Unklarheiten freie Zusammenfassung möglich

Schopenhauer bewies und zeigte doch nicht nur, daß eine subjektiv-aprioriſche Form der Kauſalität eine objektive Form keineswegs ausſchließt; das iſt Forderung ſeines bis in alle Konſequenzen durchgeführten wohl ſubjektiviſtiſchen, aber auch moniſtiſchen Standpunktes, der hinausführen will über das Subjekt als „Ich", dieſe ſubjektive Einſeitigkeit, uns als Subjekt ſouverän machen zu wollen in einer Geſamtheit, einem All, das die Spannung zwiſchen Objekt und Subjekt nicht kennt, nicht kennen darf, wenn es nur eben die Einheit iſt und keine Vielheit; ſondern er ließ auch die Realität als einheitlicher, erkenntnisloſer und grundloſer Wille die Kauſalität berühren, allerdings nicht im Sinne eines Kauſalzuſammenhanges zwiſchen Wille und Vorſtellung oder dem Willen und ſeinen Objektivationen, ſondern in der höchſten Bedeutung, daß eine ſo allumfaſſende und allesdurchdringende Kauſalität, wie auch er ſie gerade annahm, der Realität bedürfe.

Eines allerdings bleibt Schopenhauer entgegenzuhalten und es iſt dies zugleich der Einwand gegen ſein ganzes Syſtem, der Einwand, der es in ſeiner tiefſten Wurzel berührt. Schopenhauers „Willen" iſt und bleibt „Begehren", dieſes nimmerſatte, ruheloſe „Haben-wollen", das eben Gegenſatz iſt zu jedem ſchöpferiſchen Willen, das ein „Tun-wollen" proklamiert und hierdurch der Kauſalität verwandter iſt. Es wird ja mit Recht in dieſem Begehren des Schopenhauerſchen Willens die Grundlage ſeines Peſſimismus geſehen und betont, daß ein ſolcher Wille, der zu paſſiv abſeits ſtehen bleibt, enttäuſcht werden muß, weil er ja nirgends ſeine Reſerve verlaſſen will, um mitzuhelfen und mitzugeſtalten. Und iſt nicht gerade das Geſtalten ſymboliſch für jede Kauſalität? Wenn die Welt Wille iſt, wie Schopenhauer meint, muß ſie dann nicht geſtaltender, ſchöpferiſcher Wille ſein? Schopenhauer entging es, daß nur dann die Brücke zur allumfaſſenden Kauſalität geſchlagen iſt, wenn ein ſolcher Wille zu Anfang ſteht.

Um zur vollen Erkenntnis zu gelangen, um den Kreis ganz zu ſchließen, das Band zwiſchen uns, das Bewußtſein iſt und der draußen ſtehenden Welt zu knüpfen, iſt ein beſſerer Weg offen, der nunmehr unſere Aufmerkſamkeit verdient. Gleichſam Ausgang und Ziel iſt hier das Leben, das Organiſche,

das in seiner allumfassenden Mannigfaltigkeit und gleichzeitigen Einheit in der Philosophie Joels zu höchster Bedeutung heranwächst. Wir kamen im Verlauf unserer Untersuchung zu dem Ergebnis, daß wir die Kausalität erleben, daß für unser Bewußtsein also die Kausalität gilt. Es fragt sich nun, ob das, was für ein Bewußtsein gilt, auch für die Welt zu gelten hat. Joel sagt, daß das, was für ein Bewußtsein in weitestem Sinn Geltung hat, für erlebende Wesen überhaupt gilt, „denn das Leben selber besteht in jenem Gegenspiel von Bestimmen und Bestimmtwerden".[1] Aber das Leben ist doch etwas Wirkliches und wenn nun eingewendet werden sollte, daß es hier nur etwas Innerliches sei, so gilt eben die Feststellung, daß sich das Leben selber äußerlich als Organismus gibt. Alles Lebende ist organisch und alles Organische ist lebendig. Es hat nun keinen Zweck, hier eine Tautologie sehen zu wollen, weil organisch schon lebendig heißt. Nein, alles Organische ist komplex; warum aber soll zum Lebendigen durchaus das Merkmal der Komplikation gehören? Joel sieht den Grund hier tiefer liegen, darin, daß Organisch sein, Organe, Werkzeuge, Dienendes haben heißt. Daß der Organismus das Selbständige ist, das Abhängiges in sich trägt, daß der Organismus in sich selbst den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit darstellt, der Organismus selber die Verleiblichung der Kausalität ist. „Das Wesen des Lebens und das Wesen des Organismus und dazu das dritte Rätsel, die Einheit von Leben und Organismus — wir begreifen alles erst aus dem Gegenspiel von Freiheit und Notwendigkeit, das der Sinn des Lebens wie des Organismus ist. Hier ist nun auch die kausale Wirklichkeit erreicht, denn „Denken und Sein, Geist und Natur, Teleologie und Mechanismus, Kausalität und Wirklichkeit werden eins im Organismus." Eines allerdings ist nun ausgeschlossen von aller kausalen Betrachtung, das Anorganische, das bloße Wirklichkeit enthält und nicht wie das Organische, Möglichkeit und Notwendigkeit, Herrschaft und Dienst, die nur im Organischen ihren Sinn haben. Ja, gerade weil sie im Organischen nur Sinn haben, ist Kausalität im Organischen Wirklichkeit, während sie im Anorganischen nur Deutung ist.

[1] Karl Joël, Der freie Wille, München 1908, S. 553 ff.

So stehen wir also an der ersehnten Stelle, die kausale Wirklichkeit zu erblicken und sind weit hinausgeschritten über die Wege, die uns am Anfang beschäftigten, die Wege des Empirismus und Rationalismus. Dennoch wird es von Vorteil sein, hierauf nochmals fußend, einer dritten Anschauung uns zuzuwenden, die ebenfalls die Kausalität als Wirklichkeit erweisen will.

Die Erfahrung, so fanden wir, leistet zwar manches. Sie zeigt, wie jedem Geschehnis der Natur ein bestimmtes anderes Geschehnis vorausgeht, ja sie zeigt sogar, wie auf ein bestimmtes Geschehnis ein anderes Bestimmtes und regelmäßig nur dieses folgt und das in so exakter Bindung, daß unsere Natur- und Geisteswissenschaften in jeder Hinsicht hierauf bauen und es als Versündigung an ihren Grundsätzen betrachten würden, wenn man dem Gedanken Ausdruck gäbe, dem sei nicht immer so gewesen und plötzlich höre es auf. Doch warum? Und hier haben wir schon die Lücken der Erfahrung. Sie ist Erfahren und sonst nichts und gestattet eben niemals dasjenige als Allgemeingültigkeit zu fassen, was sie trotz allem nur als kleinen Ausschnitt aus der Unzahl von Tatsachen und Möglichkeiten des Alls uns sehen läßt. Aber noch in anderer Hinsicht läßt sie uns, was wir bereits oben betont haben, in Ungewißheit, läßt uns außen stehen und nie mehr von der Kausalität merken als die bloße Sukzession, die bloße Aufeinanderfolge, die das Wesen der Kausalität nun einmal nicht erschöpft. Doch halt, hier schlägt das Negative der Erfahrung in ein Positives um. Im Kausalbegriff hatten wir ja gelernt, daß die zweite Seite der Kausalität darin besteht, daß Geschehnisse nicht nur aufeinander folgen, sondern auseinander erfolgen. Aber hierbei betrachteten wir ausdrücklich diejenigen Geschehnisse, an denen wir selbst unmittelbar beteiligt waren, uns bewußt waren, etwas bestimmtes zu tun, um etwas anderes hervorzubringen, selbst dieses Tun setzten. Und hier in der Erfahrung, in der äußeren Wahrnehmung, sind wir durch unser Tun ja gar nicht beteiligt. Also, und hierauf bleibt zu achten, wollen wir die Erfahrung nicht beschuldigen, wenn sie das Auseinanderfolgen nicht zu bieten vermag, sondern umgekehrt uns davor hüten, mehr von

ihr zu verlangen, als sie mit Recht geben kann. Denn wenn die Erfahrung uns hier im Stiche läßt, ist sie im Recht, und wir sind im Unrecht; wir verlangen Unmögliches, wenn wir dieses Auseinandererfolgen auch noch erfahren wollen und deshalb, weil wir es nicht erfahren können, uns zu einer falschen Auffassung der Kausalität hinreißen lassen. Die einzige Seite, in der sie versagt, ist also, daß sie keine Allgemeingültigkeit vermitteln kann.

Dies aber zu tun setzt sich der Rationalismus zum Ziel, jedoch mit unzulänglichen Mitteln. Logisch zu begründen ist sein Wunsch, wobei die richtige Erkenntnis ihn leitet, daß das, was solcherweise begründet ist, unantastbar wird. Allein er übersah hierbei, daß er für die Kausalität so etwas logisch sicherstellte, was eine Aehnlichkeit mit dem Kausalverhältnis besitzt, was aber Kausalität nun einmal nicht ist. Solcherart vergewaltigte er die Kausalität, wenn auch der Versuch an sich recht gut angelegt sein mochte. Wäre es möglich, dem Satz der Identität (A ist A) das Kausalverhältnis, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, einzuordnen, es stände ebenso absolut da wie jener Satz. Aber so gilt es zu fragen, wo bleibt denn die zeitliche Beziehung von Ursache und Wirkung, die wir doch nach allem als ein Kennzeichen der Kausalität nicht vernachlässigen dürfen, und wo bleibt weiterhin die tätige Erzeugung der Wirkung durch die Ursache, die wir als das andere Kennzeichen ansehen müssen? Der Satz der Identität heißt doch nicht „A wird A", heißt auch nicht „A erzeugt A", sondern „Ist". Das heißt, er schlägt die Brücke derart, daß das eine in dem anderen bereits enthalten ist. Das aber soll von dem Kausalverhältnis beweisbar sein? Zunächst das eine: In dem logischen Verhältnis von Grund und Folge handelt es sich in der Tat um ein Verhältnis, das dem Satz der Identität eingeordnet werden muß. Und wir sahen bereits, daß hierin auch die Veranlassung für den Rationalismus liegt, dem Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung das Gleiche widerfahren zu lassen. Er sah richtig, daß es sich bei der Begründung um ein Identitätsverhältnis handelt und zwar deshalb, weil bei Grund und Folge die Folge bereits im Grunde enthalten ist. Und nun wird behauptet, das Gleiche gelte auch bei Ursache

und Wirkung, hierbei sonderbarerweise die Erfahrung zur Veranschaulichung herangezogen oder an das dritte Newtonsche Bewegungsgesetz erinnert, „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich", d. h. der vorhergehende Zustand (die Ursache) erfährt eine Veränderung, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Aber hiermit wird auch schon der ganze Fehler der Gleichsetzung des logischen Grund-Folge-Verhältnis mit dem realen Ursache-Wirkung-Verhältnis offenbar. Dem Satz der Identität wird Gleichheit der Energiegrößen parallel gesetzt, ja nicht nur dies, sondern beide als dasselbe ausgegeben. Und zugleich ist auch erwiesen, auf welche Grundlage sich hier ein logischer Beweis zu stützen unternimmt. Auf eine Tatsache, die alles andere denn logisch unantastbar ist. Denn ich verstoße in keiner Weise gegen logische Denkgesetze, wenn ich Newtons Satz verneine, was ich aber tue, wenn ich gleiches dem Satz der Identität gegenüber wage. Nun das Andere. Zugegeben, es verhalte sich doch so und das Kausalverhältnis sei im Satze der Identität enthalten und seine Allgemeingültigkeit hierdurch erwiesen, das Kausalverhältnis also bloß ein logisches Verhältnis, kein zeitliches Verhältnis, kein dynamisches Verhältnis, die Wirkung in der Ursache enthalten. Doch wenn das der Fall ist, dann bleibt das ganze Kausalverhältnis so passiv, daß man fragen kann: Warum kommt es denn überhaupt noch zu einem Geschehen, zu einer Verursachung, zu einer Erzeugung von Wirkung? Der Satz der Identität drückt a priori ein Verhältnis aus, dessen Stärke gerade darin liegt, daß es ausgeglichen ist, in sich selbst die Wahrheit enthält, nichts mit Zeit, nichts mit Werden, nichts mit Schaffen zu tun hat. Sukzession aber und tätiges Erzeugen, das gehört zur Kausalität und muß ertötet werden, wenn aus dem Satz der Identität das Kausalproblem seine Lösung finden soll. So müssen wir nach anderen Gründen suchen um dem Kausalprinzip gerecht zu werden. [1])

Wir versuchen einmal den Gedanken zu fassen, ein Gegenstand (Vorgang usw.) entstehe *ursachlos*. Tatsächlich befinden wir uns hiermit vor der eigentlichen Kernfrage. Denn, wenn wir unserem Denken zumuten, diesen Gedanken zu fassen,

[1]) Vgl. zu Nachstehendem: Geyser, a. a. O. (Allgemeine Philosophie).

entsteht sofort die Frage, ob unser Denken ihn auch fassen kann, oder ob es aus in ihm selbst gelegenen Gründen logisch genötigt ist, das Vorhandensein einer Ursache für diesen als ursachlos angenommenen Gegenstand zu fordern. Dazu ist nun Folgendes zu sagen:

Wenn wir wahrnehmen, daß ein Gegenstand (Vorgang usw.) existiert, der vorher nicht existiert hat, so genügt diese Wahrnehmung ohne Zweifel als logisch ausreichender Grund für die Behauptung, daß dieser Gegenstand existiert. Es wird nur über seine Existenz etwas ausgesagt, nicht aber darüber, wie er zu seiner Existenz gekommen ist, ob sein Entstehen auf eine Ursache zurückzuführen ist oder nicht. Aber auch wenn wir hinzusetzen, daß wir diese Ursache nicht wahrgenommen haben, so berechtigt dies selbstverständlich nicht, nun zu folgern, sie sei nicht vorhanden gewesen. Wahrnehmbarkeit der Ursache, das haben wir ja bei Erörterung des Kausalbegriffes zur Genüge betont, ist bei äußeren kausalen Vorgängen, an denen wir in keiner Weise tätig beteiligt sind, nicht möglich. Und auch bei der Frage nach dem Wert der Erfahrung, konnten wir darauf hinweisen, daß man Unerfüllbares von ihr verlangt, wenn man bei ihr betont, sie lasse die Ursache nicht wahrnehmbar werden. Also hängt es an unserem Belieben, ob wir dem Gegenstand, den wir als neu existierend wahrnehmen können, eine Ursache zuschreiben wollen oder nicht? Ja und Nein. Es hängt von uns ab, hängt aber nicht von unserem Belieben ab.

Geyser geht, um die Frage, ob wir ein ursachloses Werden behaupten können, zu lösen, von dem Begriff des Entstehenmüssens aus. Er stellt die beiden Fragen: „In einem gewissen Augenblick hat ein Werden stattgefunden. Hätte nun . . . das, was hier und jetzt entstanden ist, auch unentstanden bleiben können? Hätte eben dieses Etwas auch zu irgend einer anderen Zeit, in der Vergangenheit oder Zukunft, und an irgend einem anderen Ort werden können?" Hierzu stehen folgende Erläuterungen: Die zweite Frage könne mancher verneinen mit dem Hinweis, daß es dann ein individuell verschiedener Gegenstand sei, denn Ort und Zeit wären ja andere. Nun bestimmen aber Ort und Zeit die Individualität des Daseins? Das ist doch zu verneinen, denn wenn das der Fall wäre, dann müßte jede

Veränderung des Ortes und der Zeit die Individualität ändern. Das aber widerspricht den Tatsachen. Doch ist vor allem zu beachten, daß Ort und Zeit eines Gegenstandes begrifflich dessen Dasein voraussetzen, denn dieses ist ja eben das, was hier und jetzt stattfindet. So setzen aber Ort und Zeit auch die Individualität schon voraus, und folglich ist die Ansicht, der an einem anderen Ort und zu anderer Zeit entstandene Gegenstand sei ein anderes Individuum, verfehlt. Andererseits ist aber alles was entsteht dem Dasein nach ein Individuelles und es muß einen Grund zu seiner Individualität geben. Das kann aber nur seine Erzeugung durch die es hervorbringende Ursache sein. Und nun zur ersten Frage: Hätte das, was hier und jetzt entstanden ist, unterbleiben können? Hat es nicht unterbleiben können, so hat es entstehen m ü s s e n. Hier dürfen wir aber fragen: woher und wie dieses Müssen, woher die Notwendigkeit zu entstehen? Ein Müssen muß eine Wurzel haben, aus der es entstammt. Sicherlich aber sind dieser Grund nicht Zeit und Raum, denn diese sind allem gegenüber absolut indifferent. „Sie sind das Ideal der Toleranz". Aber auch im Gewordenen, im Entstandenen kann der Grund nicht liegen, denn sein Entstehen folgt ja diesem Müssen nach, und zuletzt kann das Daseinmüssen auch nicht im Sosein des Gewordenen gründen, da, wenn es zum Wesen des Gegenstandes gehörte zu existieren, der Gegenstand niemals nicht sein könnte, sondern ewig existieren müßte. Es scheint nun fast, als handle es sich bei diesem Müssen um ein logisches Müssen, da das Geschehnis selbst so wenig zu einer Erklärung beizutragen vermag. Doch bedeutet ein solches logisches Müssen, wie wir bereits bei der Besprechung des Satzes der Identität betont haben, eine Begründung des zweiten Gedankens aus dem ersten. Hier dagegen handelt es sich nicht um einen Urteilsinhalt, sondern um ein Geschehnis, ganz gleich ob dasselbe ein Bewußtseinsvorgang oder ein reales Geschehen ist. Wenn es aber zu einem bestimmten Gedankeninhalt im Verhältnis notwendiger Folge steht, so heißt das nur, daß es um dessentwillen gedacht werden muß. Ob aber ein Geschehnis gedacht werden muß, oder ob es stattfinden muß, das sind doch zwei grundverschiedene Sachverhalte, genau so, wie es verschieden ist, ob ein Geschehnis

gedacht wird oder stattfindet. Und stützt sich das erste Müssen auf ein logisches Sein, so analog das zweite Müssen auf ein reales, existierendes Sein. „Wenn also das Entstehen von etwas die Folge eines Müssens ist, dann ist dies nur in der Weise möglich, daß außer dem Gewordenen irgend ein Seiendes existiert, von dem dieses Müssen ausgeht, und dem somit das Gewordene sein Entstehen verdankt." [1]) Dies ist der wesenhafte Sinn des Begriffes Ursache.

Doch wie wir es bei der Betrachtung des Kausalbegriffes nicht unterlassen durften, so ist auch hier vor zu weitgehenden Folgerungen zu warnen. Das Feld des Begriffes der Ursache ist das bewußte und das reale Geschehen, gegenüber Urteilsinhalten nach der Seite ihrer Geltung kommt er nicht in Frage. Er behauptet, „daß von einem Seienden ein Müssen ausgeht, durch das der Eintritt eines bestimmten Geschehens notwendig gemacht wird", aber er behauptet auch nicht mehr. Wir dürfen das reale Verhalten als „Tun" bezeichnen, nur haben wir vom Wesen und der Beschaffenheit dieses Tuns keine Kenntnis. Wir wissen nur, was es leistet; wie es dieses erreicht, wissen wir nicht. Auch von welcher Art dieses Tun ist, ob es Willensakt eines geistigen Wesens oder sonst etwas ist, bleibt uns verborgen. Und auch darauf ist nochmals zu verweisen, daß das reale Müssen von dem logischen Müssen streng zu unterscheiden ist. Während das logische Müssen darin besteht, daß der Gedankeninhalt, den es betrifft, in jenem Gedankeninhalt, von dem es fundiert wird, schon enthalten ist, d. h. daß es in seinem Geltenden bereits mitgilt; läßt das reale Müssen ein von dem Seienden, von dem es ausgeht, verschiedenes, neues Seiendes entstehen.

Jetzt erst können wir wieder auf die Ausgangsfrage zurückkommen und diese zu ihrem Abschluß bringen durch den berechtigten Hinweis, daß derjenige, der verneinen will, daß alles, was entsteht, eine Ursache habe, zu bestreiten hat, daß wenn ein Werden stattfindet, dies stattfinden mußte. Aber es ist unmöglich, das zu verneinen, es ist unmöglich, die Annahme zu machen, daß etwas stattgefunden hat, ohne daß für dieses Stattfinden ein Muß bestand. Denn wenn ein Werden nicht

[1]) Geyser, a. a. O., S. 110.

stattfinden mußte, dann hätte es unterbleiben können. Und wollen wir uns hieran anschließend mit Fragen und Antworten und mit wenig Weisheit im Kreise drehen? Die Frage, wenn es hätte unterbleiben können, warum unterblieb es dann nicht, und die Antwort, es unterblieb nicht, weil es stattgefunden hat, und die Frage, warum hat es stattgefunden, und die Antwort, weil es nicht unterblieben ist. Nein, nur eine Antwort ist richtig: „Dieses Werden hat darum stattgefunden, weil es stattfinden mußte; und es mußte stattfinden, weil eine Ursache sein Entstehen notwendig gemacht hat". Wer hier nicht mitgehen will, der muß schon früher Halt machen und darauf verweisen, daß man die ganze Frage gar nicht stellen darf, daß wir uns damit abzufinden hätten, daß ein Werden stattgefunden hat. Grund- und ursachlos, ohne jedes Warum, Weswegen und Wofür sei das Werden eingetreten.

Doch das ist durchaus undenkbar. Denn auf solche Weise wird das wahre Wesen des Werdens nicht getroffen. Sollte aber eingewendet werden, daß von dem Werden in seiner Gesamtheit nicht die Rede sei, sondern nur von einem speziellen, möglichen Einzelfall, so ist dem entgegen zu halten, daß Werden Werden ist, und daß alles Werden entweder ohne Ursache ist, oder keines. Allerdings wäre die Behauptung, daß nicht alles verursacht sei, noch dadurch zu halten, daß man behaupten würde, ein solches ursachloses Werden sei notwendig mit einer bestimmten Beschaffenheit des Gewordenen verknüpft. Doch ist auch das zurückzuweisen, denn das Werden geht der bestimmten Beschaffenheit des Gewordenen voraus. Und darauf wurde ja bereits oben, wenn auch in anderem Zusammenhang und in anderer Bedeutung, hingewiesen, daß etwas Vorhergehendes nicht in dem Nachträglichen irgendwelche Begründung finden kann. Es sind also auch diese Argumente haltlos, und wir müssen anerkennen, daß ursachloses Werden entschieden unvereinbar ist mit dem Sein, daß es aber auch unvereinbar ist mit dem Denken, daß es denkunmöglich ist. Und diese Tatsache ist schließlich auch noch durch den Hinweis zu erhärten, daß Ursachlosigkeit des Seins mit absoluter Unabhängigkeit gleichbedeutend ist. Doch letzten Endes bewegen wir uns auch hier auf derselben Linie, eine

absolute Unabhängigkeit ist abzulehnen, und es bleibt immer nur die Folgerung, die Verursachung anzuerkennen. Denn „sofern wir voraussetzen, daß es ein schlechthin Unabhängiges in der Erfahrung überhaupt nicht gibt — eine Voraussetzung, die durch die Erfahrung nie bewiesen werden kann, sondern a priori gilt —, sind wir genötigt, anzunehmen, daß das vom psychophysischen Subjekt Unabhängige von etwas anderm abhängig ist".[1])

Külpe, dem ich diese Stelle entnehme, sieht ja in seiner „Realisierung" gerade hierin den berechtigten Kern des kausalen Arguments. Er benützt dieses kausale Argument, um zu erweisen, daß „nur das vom (psychophysischen) Subjekt Unabhängige . . . als ein durch anderes Verursachtes, eben von einem Nicht-Subjekt Abhängiges gelten" kann, daß aber auch solche äußeren, vom Subjekt unabhängigen Beziehungen bestehen müssen. D. h. er verwertet das kausale Argument mit zur Verteidigung des erkenntnistheoretischen Realismus. Doch das soll hier nur angedeutet bleiben, da hier diese Frage nicht zur Erörterung steht. Aber so viel ist gewiß, der Erweis des Kausalprinzipes als Tatsache, als Realität, ist eine Stütze im Kampfe gegen alle antirealistischen Tendenzen, handele es sich um Idealismus jeder Färbung, oder handle es sich um Konszientialismus und Positivismus. Denn wer das Wesen der Kausalität richtig faßt, hat schon Stellung genommen und seine Wahl getroffen zwischen Idealismus und Realismus.

Doch vergegenwärtigen wir uns, ehe wir diese Frage abschließen, einmal, welche Folgen eintreten müssen, wenn solche Unabhängigkeit doch Berechtigung haben soll. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß wenn irgend etwas unabhängig von allem werden kann, aus dem Nichts ins Dasein treten kann, dann alles so entstehen muß, weil die beschaffenheitlichen Unterschiede unter dem Seienden bloß relative sind im Vergleich zum Gegensatz Sein und Nichtsein. Es braucht auch nicht auf die Erfahrung verwiesen werden, die doch bezeugt, daß zweifellos ein gewisses Werden durch Verursachung zustande kommt, also diese Tatsache zusammen mit dem eben

[1]) Külpe, Realisierung, S. 174.

gesagten Argument zur Folgerung drängt, daß alles Entstehen verursacht sein muß. Sondern der Hinweis kann allein genügen, daß die Annahme absoluter Unabhängigkeit und ursachlosen Werdens gleichbedeutend ist mit der Behauptung eines ursachlosen Vergehens. Denn ein Seiendes, das ohne Ursache entstanden ist, hängt auch in seinem Fortbestehen und Vergehen von keinem Seienden ab. Ein solches Seiende kann vielmehr jederzeit ebenso ursachlos ins Nichts zurückkehren, wie es ursachlos aus dem Nichts hervorgegangen ist.

Doch wo stehen wir, wenn wir vor solchen Konsequenzen nicht entschieden Halt machen? Alles, aber auch alles muß einstürzen, wenn wir auf solchem Wege glauben fortfahren zu dürfen. Ursachlos Seiendes, ursachlos Vergehendes. Das anzunehmen, heißt die ganze Welt aufgeben. Denn diese heißt doch Vielheit, heißt Mannigfaltigkeit von Seiendem, heißt aber auch wieder Einheit und Geschlossenheit. Und ist es denkmöglich, daß ein solches Gebilde, das zudem noch stetige Beziehungen unter seinen einzelnen Gliedern enthält, das auf Grund dieser Beziehungen erst zur Einheit wird, ursachlos geworden sei und ursachlos vergehen könne? Das ist nicht nur denkunmöglich, das ist auch in sich selbst ein Widerspruch. Nun aber könnte eingewendet werden, daß hiermit noch lange nicht entschieden sei, ob die Welt nun auch das *ist*, oder ob sie von uns mit unseren Vorstellungen und Begriffen nur so gefaßt wird. Ob die Welt „real" ist oder nicht. Denn wenn es schon evidentermaßen feststehe, daß ich selbst und zwar mit meinem Bewußtsein von einer Welt existiere, und das mir als unbezweifelbare „Wirklichkeit" gilt, damit steht doch noch nicht fest, daß die ganze vorgestellte Welt „real" ist, daß sie auch unabhängig von mir und meinem Bewußtsein existiert. Und daß der Zweifel an der Realität doch kein grundloser, willkürlicher Einfall ist — nun, das muß man vielleicht im praktischen Leben betonen, nicht aber in der Philosophie. Sie hat genügend Gründe und macht es jeder Beweisführung für die Realität der Außenwelt genügend schwer, unangetastet zu bleiben. Trotzdem müssen hier die Argumente für eine reale Welt angeführt werden, und zwar deshalb, weil wir zu der einzig richtigen Formulierung der Kausalität kommen wollen.

Suchen wir[1]) eine Zusammenfassung derjenigen Argu-
mente, die der Beweisführung für das Bestehen einer „reale
Welt" entgegenstehen, so ergibt sich etwa Folgendes:

Der Begriff einer realen Welt ist ungültig, weil der Be
griff einer unabhängig vom Denken existierenden Realität sic
selbst widerspricht. Denkt man die Realität, so denkt ma
sie, also ist und kann sie vom Denken nicht unabhängig sein
Da aber das Denken zugleich zur Bewußtseinswirklichkei
gehört, so gehört, wie jeder Gedankeninhalt, auch der Gedank
„reale Welt" dieser an. Spricht man aber ihm Unabhängig
keit vom Bewußtsein zu, so widerspricht man sich selbst.

Was ist nun hiergegen einzuwenden? Vor allem ist nich
zu verneinen, daß der Gedankeninhalt „reale Welt" zu unseren
Bewußtsein gehört, und daß es einen Selbstwiderspruch be
deutet, wenn man von diesem Gedankeninhalt behaupten wil
er existiere unabhängig vom Bewußtsein. Nun soll aber diese
auch gar nicht getan werden, denn die reale, vom Bewußtsei
unabhängige Existenz legen wir nicht dem Inhalt diese
Begriffes bei, sondern dem Gegenstand dieses Begriffes
der realen Welt. Wird das genau beachtet und die Unter
scheidung von „Inhalt" und „Gegenstand" nicht unterlassen
dann ist anzuerkennen, daß der Begriff der Realität nicht
Widersprechendes besitzt.

Allerdings haben wir hiermit noch keinen Beweis für di
reale Welt selbst, aber doch das Feld vorbereitet, durch Ab
weisung entgegenstehender Argumente. Denn wenn nun ein
gewendet werden sollte, daß wir wohl den Begriff der Realitä
so behaupten können, daß es aber nutzlos sei, an einem solche
Begriff festzuhalten, da wir ja doch nicht an die Realität heran
kommen könnten, so haben wir dem folgende Gründe ent
gegenzustellen.

Vor allem ist es eine Erfahrungstatsache, daß viele
unserem Bewußtsein gegeben wird ohne unser Zutun, „j
gegen unser Wünschen und Wollen da ist, unabhängig vo
unserem Ich kommt und verschwindet und sich verändert. Dies
Tatsache vor allem drängt uns die Ueberzeugung auf und be

[1]) Zu Nachstehendem ist neben den bereits angeführten Arbeiten, die dem „kritischen Reali
mus" dienen, besonders Messer, „Einführung in meine Erkenntnistheorie", Leipzig 1921, u
„Weltanschauung und Erziehung", Osterwieck 1921, S. 28 f. zu vergleichen.

stärkt sie immer wieder, daß wir in solchem Gegebenen die Erscheinung von Realem erblicken. Vor allem lassen sich die Eigentümlichkeiten der Sinneswahrnehmung und ihre Unterschiede von Erinnerungs- und Phantasievorstellung in einfachster und überzeugendster Weise erklären durch die Annahme realer Gegenstände und Vorgänge. Ebenso erklärt diese Annahme die Tatsache, daß wir in der Regel mit anderen übereinstimmende Wahrnehmungen haben, daß wir nach verschieden langen Wahrnehmungspausen dieselben Gegenstände wieder finden oder daß sich an diesen ohne unser Wissen und Zutun Veränderungen vollzogen, endlich daß wir kommende Ereignisse (Wahrnehmungsinhalte) vorauszusagen haben." [1] Wir müßten also unseren Bewußtseinsinhalt sowohl nach seinem Bestand, wie nach seinen Wandlungen als etwas gänzlich Unerklärbares bezeichnen, wenn wir die Annahme einer darin sich kundgebenden Realität verwerfen wollten.

So können wir uns der Formulierung der Kausalität nun zuwenden. Die Welt, so sagten wir, ist Vielheit und Mannigfaltigkeit von Seiendem, ist auch wieder Einheit und Geschlossenheit. Sie ist aber auch, so können wir nunmehr sagen, eine reale Einheit, denn die Einheit des Ganzen muß real bestehen, nicht bloß in unseren Begriffen konstruiert werden. Wie kann aber aus Seiendem das hervorgehen? Nur eine einzig mögliche Antwort gibt es hierzu: *Durch reale Relationen, die zur Folge haben, daß das Sein und das Geschehen bei dem einen Seienden gesetzmäßig bestimmend ist für das Sein und das Geschehen bei einem bestimmten anderen Seienden.* Und das drückt die Kausalität aus, denn sie ist eine zeitliche Beziehung, sie ist eine dynamische Beziehung, sie ist eine reale Beziehung.

*

[1]) Messer, a. a. O., S. 29.

III. Der tiefe Sinn der Kausalität.

Müssen wir denn noch nach einem tiefen Sinn der Kausalität fragen, ist es nicht genug mit dem Ergebnis, das wir gefunden haben? Eine Kausalität, die so unendlich tief in der Natur verankert ist, ist doch etwas so Wunderbares, daß wir uns bescheiden und uns freuen sollten, daß wir sie als solche erkennen können. Dennoch beginnt sie dann erst ihr Offenbarungswerk, beginnt erst Einblicke zu gewähren, die das tiefste Problem berühren, das der Menschengeist sich überhaupt stellen kann. Wenn wir die Kausalität in der realen Welt als selbst reale Beziehung erkennen und sie zugleich als solche — denken, wenn sie in uns erlebt wird, als objektiv-reale Beziehung, und sie zugleich auch subjektiv-apriorisch unser Denken beherrscht, wenn sie das alles leistet und wir uns zugleich der wichtigen Frage erinnern, die wir an die Kausalität stellten, woher besitzt der menschliche Geist Kausalität, woher schöpft er ihren Begriff, ihren Grundsatz und ihr Gesetz, und wir nun antworten müssen, er besitzt sie aus sich, erlebt sie in sich und erschließt sie aus der Natur, dann stehen wir an jener Stelle, wo dem Menschen das größte Rätsel gelöst wird und er das Höchste schauen darf: die Einheit des Universums, die Harmonie von Denken und Sein. Wenn wir die Kausalität denken, denken wir diese Harmonie. Wenn wir sie erleben, erleben wir diese Einheit von Denken und Sein. Wenn wir sie aus der Natur erschließen, erschließen wir die Natur in ihrem tiefen Sinn von Einheit zwischen Innen und Außen.

Die Philosophie ist nie dem Problem aus dem Wege gegangen und hat gerungen mit dem Gegensatz von Seele und Welt, von Geist und Seele, von Natur und Geist, oder wie wir diese Spannung bezeichnen wollen. Sie wird auch immer damit ringen. Wenn sie aber tief genug geht, wird sie immer die Einheit des Universums bejahen müssen, die Synthesis, die Harmonie. Solches bejaht aber auch die Kausalität und das ist ihr tiefer Sinn.

*

Zusammenfassung.

Die Unterscheidung nach Kausalbegriff, Kausalprinzip und Kausalgesetz beweist, daß die Kausalität in verschiedener Hinsicht ihre Bedeutung entfaltet. Der Kausalbegriff sagt aus, daß wir eine Erlebbarkeit der Kausalität besitzen, das Kausalprinzip, daß bei allen Geschehnissen überhaupt die Kausalbeziehung angenommen werden muß, das Kausalgesetz, daß die Kausalbeziehung eine bestimmte, gesetzmäßige, stets eindeutige Beziehung ist. Auf der anderen Seite umfaßt Kausalität als solche die verschiedensten Aussagen über Sein und Denken, gibt zu den verschiedensten Fragen Veranlassung, die aber alle in die eine Frage einmünden, woher der menschliche Geist Begriff, Grundsatz und Gesetz der Kausalität schöpft und was das eigentliche Wesen der Kausalität ausmacht.

Als wir daran gingen, nach einer Lösung dieser Frage zu streben, stand uns die Behauptung entgegen, daß Kausalität in jeder Hinsicht abzulehnen sei. Diese Ansicht, die z. T. von naturwissenschaftlicher Seite, besonders aber vom Positivismus, für den wir Comte und Mach sprechen ließen, verteidigt wird, ist jedoch, wie wir zeigen konnten, in ihrer Konsequenz so wenig stichhaltig, daß sie in ihrem ganzen Umfang abgelehnt werden konnte.

Wichtigeres hatten wir nun zu tun; Auseinandersetzung mußten wir suchen mit den Anschauungen des Empirismus, des Rationalismus und des Idealismus. Denn hier wird die Kausalität anerkannt. Wird sie aber auch richtig anerkannt? Das ist nicht der Fall. Als extrem verschiedene Richtungen richten sie ihr Augenmerk auf einzelne Merkmale der Kausalität und werden ihr so nicht gerecht. Die Erfahrung, die dem Empirismus Ziel und Inhalt gibt, läßt nur die zeitlichen Beziehungen an der Kausalität erkennen, so war der Schluß für den Empirismus das Gegebene, daß sie nur dieses und sonst nichts sei. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes, die hierbei vernachlässigt wurde, war aber andererseits dem Rationalismus und auch dem Idealismus so wichtig, daß er nur diese beweisen wollte und alles übrige an der Kausalität unbeachtet ließ. Seine Beweisführung lief denn

auch darauf hinaus, die Apriorität des Kausalgesetzes zu zeigen, in der richtigen Erwartung, daß hiermit am besten die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sichergestellt werde.

Trotzdem bieten Stuart Mill, der für den Empirismus herangezogen ward, und Kant-Schopenhauer, die für den Idealismus sprachen, eine Reihe wichtiger Anregungen, die auch nach kritischer Würdigung und Ablehnung den Boden vorbereiten halfen, um bei der Untersuchung des Wesens der Kausalität Fehlerquellen zu vermeiden.

Auf dem Nachweis der Erlebbarkeit der Kausalität fußend, galt es nun die Brücken zu suchen, die die Kausalität als Bewußtseinsinhalt und die Kausalität als Wirklichkeit verbinden, sie realisieren. Verschiedene Wege standen uns zur Verfügung, einmal konnten wir bei Schopenhauer Ansätze finden, bei Joel in seiner Betonung des Organischen einen vollendeten Weg sehen und schließlich auch in einem dogmatischen Wege bei Geyser, dann auch in den Anschauungen des „kritischen Realismus" Bestätigung treffen.

Es blieb uns nur noch übrig, auf den tiefen Sinn der Kausalität hinzuweisen. Als reale Beziehung, die wir zugleich denken, erweist Kausalität die Einheit der Welt und die Harmonie von Geist und Natur.

*

VITA

Ich bin geboren am 19. Oktober 1896 zu Darmstadt als Sohn des Chemikers Prof. Dr. Robert Dorsch † und seiner Gattin Margarete, geb. Seiler. Ich besuchte das Großh. Realgymnasium meiner Vaterstadt von Ostern 1903 bis Ostern 1907 und von Ostern 1908 bis 6. Dezember 1915, und verließ an diesem Tage genannte Anstalt mit dem Zeugnis der Reife. Die einjährige Unterbrechung verbrachte ich als Schüler des „Collège classique" in Neuenburg (Schweiz). In der Absicht, mich dem Studium der Medizin zu widmen, war ich kurze Zeit Hörer der Universität Frankfurt a. M. Die Kriegsereignisse und eine schwere Erkrankung ließen jedoch eine Weiterführung dieses Studiums nicht zu. Nach Kriegsende begab ich mich mit Beginn des Sommersemesters 1919 an die Universität Basel und studierte dort Philosophie, Kunstgeschichte und Pädagogik bis Sommersemester 1921. Das Wintersemester 1921/22 verbrachte ich an der Universität Freiburg i. B. Das Sommersemester 1922 wieder in Basel. Vorlesungen hörte ich bei folgenden Herren Professoren und Dozenten:

Basel: Braun, Fichter, Hagenbach, Hinrichsen, Joël, v. Olshausen, Pfuhl, Rintelen, Rupe, Schmid, Wolff.
Uebungen: Bernoulli, Fichter, Joël, v. Olshausen, Rintelen, Schmid.

Freiburg: Cohn, Geyser, Heidegger, Jantzen, Mehlis, Sutter.
Uebungen: Jantzen.

Ihnen allen, insbesondere Herrn Prof. D. K. Joël, bin ich für reiche Anregung zu großem Dank verpflichtet.

Karl Georg Friedrich Dorsch.

Inhaltsübersicht.

★